

ग्रन्थमाला सम्पादक और नियामक
श्री लक्ष्मीचन्द्र जैन, एम० ए०

प्रथम संस्करण
एक हजार

श्रावण, वीर निर्वाण
सम्बत् २४७३
अगस्त १९४७

मूल्य
चार रुपए आठ आने

प्रकाशक
श्री अयोध्याप्रसाद गोयलीय
मंत्री, भारतीय ज्ञानपीठ
दुर्गाकुण्ड रोड, बनारस

मुद्रक
जे० के० शर्मा
इलाहाबाद लॉ जर्नल प्रेस
इलाहाबाद

अपने गुरुवर

**डा० भीखन लाल आत्रेय
अध्यक्ष, दर्शन विभाग,
हिन्दू-विश्वविद्यालय,
काशी
को सप्रेम समर्पित**

प्रकाशकीय

जैन, बौद्ध, वैदिक—भागीय मस्कृतिकी इन प्रमुख धाराओंका अग्राहक बिये बिना अपनी आर्यपरम्पराका ऐतिहासिक विकास-क्रम हन जान ही नहीं मरुने। मन्थनाकी उन्ही तीन सरिताओंकी शिवेणीका मङ्गल ह्माग वास्तविक नीयंगज होगा। और, ज्ञानपीठके मावकाका अनवरत यही प्रयत्न रहेगा कि हमारी मुक्तिका महा मन्दिर दिव्योके उमी मङ्गल पर बने, उसी मङ्गल पर महा मानवकी प्राण प्रतिष्ठा हो।

नृप ग्रन्थोका उद्धार; अनन्य और आवश्यक ग्रन्थोका सुलभी-करण; प्राचिन अपभ्रंस, मस्कृत, वज्र और तामिलके जैन वाङ्मयका मूल और यथा सम्भव अनुवाद रूपमें प्रकाशन, त्रिपिटक (पाली)की पुस्तकोका नागरी लिपिमें प्रकाशन; ऐसे कार्योंमें ज्ञानपीठ लगा हुआ ही है, और आगे भी लगा रहेगा ही। इन कार्योंके अतिरिक्त सर्वसाधारणके लानके लिए ज्ञानपीठने 'लोकोदय ग्रन्थमाला'का आरम्भ किया है। इन ग्रन्थमालाके अन्तर्गत हिन्दीमें सरल मुलम सुरुचिपूर्ण पुस्तकों प्रकाशित की जायेंगी। जीवनके स्तरको ऊँचाई पर ले जाने वाली कृतिके किसी भी रचयिताको ज्ञानपीठ प्रोत्साहित करेगा, वह केवल नामग्न प्रसिद्धि के पीछे नहीं पड़ेगा। कविता, कहानी, उपन्यास, नाटक, इतिहास—पुस्तक चाहे किसी भी परिधिकी हो परन्तु हो लोको-दयकारिणी।

प्रस्तुत पुस्तक 'पाश्चात्य तर्कशास्त्र' का प्रकाशन करके ज्ञानपीठ दर्शन, मनोविज्ञान आदि गम्भीर विषयोंकी पाठ्य पुस्तकोंकी कमीकी पूर्ति-का प्रयत्न कर रहा है । हमे पूरी आशा है कि अपने विषयमे राष्ट्रभाषाको शिक्षाका माध्यम स्थापित करनेमें यह पुस्तक पूर्णतः सफल होगी ।

इसके लेखक भिक्षु काश्यप जी अपने विषयके प्रगाढ़ पण्डित और सफल अध्यापक हैं । पाश्चात्य तर्कशास्त्रके गम्भीर विषयको इतनी सरलतासे हिन्दीमें लिखकर इन्होंने एक नया मार्ग प्रदर्शित किया है । ज्ञानपीठ भिक्षुजीकी इस सेवाका आभार मानता है ।

डालमिया नगर }
१३-७-४७ }

लक्ष्मीचन्द्र जैन
ग्रन्थमाला सम्पादक

दो शब्द

यह पुस्तक हमने इस विचार से लिखने का प्रयत्न किया है कि आई० ए० क्लासों में लॉजिक पढ़ाने के लिए यह हिन्दी का माध्यम स्थापित कर सके। आई० ए० परीक्षा के लिए लॉजिक का प्रायः जो पाठ्यक्रम निश्चित किया जाता है उसके अनुकूल ही यह हो, इसका सदा ध्यान रखा है। कुछ आवश्यक विषयों पर अतिरिक्त विचार करने के हेतु उनके परिगिष्ट अन्त में दे दिए हैं। पारिभाषिक शब्दों के अंगरेजी रूप उन्हीं पृष्ठों पर नीचे दे दिए हैं, जिससे विद्यार्थियों को हिन्दी के साथ साथ अंगरेजी का भी अभ्यास होता जाय। विषय, क्रम उदाहरण, उपमा, गैली आदि सभी प्रकार से यह पुस्तक अपने अंगरेजी संस्करणों का प्रतिरूप है। पुस्तक के अन्त में एक परिगिष्ट 'प्रश्नावली' का दे दिया है जिस में परीक्षोपयोगी प्रश्नों का संकलन—हिन्दी और अंगरेजी दोनों में—कर दिया है, जिससे अंगरेजी के प्रश्नपत्र को विद्यार्थी भट्ट समझ ले और हिन्दी में उत्तर लिख सके।

मुझे विश्वास है कि यदि अधिकारी वर्गों की स्वीकृति हुई, और अध्यापक वर्गों का सहयोग हुआ, तो यह पुस्तक इस विषय के शिक्षण में हिन्दी का माध्यम स्थापित करने में सफल हो सकेगी। हिन्दी के पारिभाषिक शब्द कदाचित् प्रारम्भ में वैसे न जंचे जैसे अंगरेजी के, किन्तु एक बार व्यवहार में आने के बाद वे ही अधिक सरल, सुबोध और स्वाभाविक प्रतीत होने लगेंगे।

×

×

×

मेरे विद्वान मित्र प्रोफेसर पं० दलसुख भाई मालवणिया ने पुस्तक लिखने में बड़ी सहायता दी है। विश्वविद्यालय के दर्शनाध्यापक सुहृद्

मूर्ति जी भी समय समय पर बहुमूल्य सम्मति देते रहे । उनके प्रति मैं अपनी हार्दिक कृतज्ञता प्रगट करता हूँ ।

मेरे शिष्य उपासक अवध किशोर नारायण ने पुस्तक के सारे चित्र तैयार किए हैं । श्री मार्कण्डेय शुक्ल ने अनुक्रमणी बनाई है । इसके लिए उन्हें अनेक धन्यवाद ।

बुद्धकुटी,
हिन्दू विश्व विद्यालय,
बनारस
८ ५ ४७

भिक्षु जगदीश काश्यप
पालि अध्यापक

पश्चात्य तर्कशास्त्र

पहिला अध्याय

परिचय-प्रकरण

	पृ०
§ १. विषय-प्रवेश	१
रूपविषयक शास्त्र	३
§ २. विचार	४
§ ३. तीन वाद	६
(१) वस्तुवाद	६
(२) कल्पनावेद	७
(३) नामवाद	८
§ ४. विचार और भाषा	९
§ ५. विचार के रूप और विषय	१२
§ ६. 'रूपविषयक' कहाँ तक ?	१६
रूपविषयकता पर अनुचित जोर	१६
उनकी गलती	१७
§ ७. ज्ञान	१९
§ ८. ज्ञान के मार्ग	२०
(क) प्रत्यक्ष	२०
(ख) अनुमान	२१

	५०
(ग) आप्तवचन	२१
तर्कशास्त्र का सम्बन्ध किससे ?	२२
§ ९. अनुमान की दो विधियाँ	२३
(क) निगमन विधि	२३
(ख) व्याप्ति विधि	२५
§ १०. अनुमान के पहले .	२६
§ ११. कुछ दूसरे आवश्यक प्रकरण	२७
§ १२. तर्कशास्त्र या तर्कविद्या	२८
तर्कशास्त्र पर आक्षेप	२९
§ १३. दार्शनिक लॉक की आपत्ति	३०
§ १४. विज्ञान-शास्त्र और विधानशास्त्र	३१
§ १५. मानसशास्त्र और तर्कशास्त्र	३२
§ १६. तर्कशास्त्र और तत्त्वशास्त्र	३४
§ १७. तर्कशास्त्र के लक्षण	३५

दूसरा अध्याय

पद-प्रकरण

§ १. प्राक्वचन	३६
§ २. 'पद' क्या है ?	४१
§ ३. पद के दो बोध	४२
§ ४. दोनों बोधों का परस्पर सम्बन्ध	४४

	५०
§ ५. नये पदों की उत्पत्ति	४७
§ ६. 'बोव' का अर्थ	४८
§ ७. परस्पर ह्रास-वृद्धि का कोई नियम नहीं	४८
§ ८. पदों का विभाजन	४९
(क) एकशब्दात्मक—अनेकशब्दात्मक	५०
(ख) व्यक्तिवाचक—जातिवाचक	५०
(१) सार्यक व्यक्तिवाचक	५१
(२) यादृच्छिक व्यक्तिवाचक	५२
(ग) समूहवाचक-असमूहवाचक	५२
(घ) द्रव्यवाचक-भाववाचक	५३
(ङ) विधि-निषेध-अभाव	५४
(च) स्वतन्त्र-सम्बद्ध	५५
(छ) स्वभाववाचक-नि.स्वभाववाचक	५६
§ ९. पदों में परस्पर सम्बन्ध	५७
(क) जाति-उपजाति	५७
(ख) सजाति-उपसजाति	५८
(ग) आसन्न जाति—आसन्न उपजाति	५९
(घ) दूरस्थ जाति—दूरस्थ उपजाति	५९
(ङ) महा जाति	६०
(च) अन्त्य जाति	६०
§ १०. पदों में परस्पर भेद	६०
(क) भेदक	६०
(ख) विरुद्ध	६१

तीसरा अध्याय

लक्षण प्रकरण

	पृ०
§ १ लक्षण की आवश्यकता	६२
§ २ तीन धर्म	६२
(१) स्वभाव धर्म	६३
(२) स्वभावसिद्ध धर्म	६३
(३) आकस्मिक धर्म	६३
§ ३. लक्षण का लक्षण	६४
§ ४ लक्षण के नियम और उसके दोष	६५
§ ५ लक्षण की सीमायें	६८

चौथा अध्याय

विभाग-प्रकरण

§ १ विभाग के प्रकार	७०
(१) शारीरिक विभाग	७०
(२) आभिषर्भिक विभाग	७०
(३) शास्त्रीय विभाग	७०
§ २ विभाजक धर्म	७०
§ ३. शास्त्रीय विभाग के नियम और दोष	७१
§ ४. भावाभावात्मक विभाग	७३

पाँचवाँ अध्याय

वाक्य-प्रकरण

पहला भाग

(वाक्य का रूप)

	पृ०
§ १. पद और वाक्य	७६
विचार की इकाई	७६
§ २. विधेय पद के प्रकार	७७
§ ३. उद्देश पद के सम्बन्ध में विधेय पद	७८
§ ४. वाक्य क्या है ?	७९
§ ५. वाक्य के अंग	८०
संयोजक का स्वरूप	८१
संयोजक में काल	८१
संयोजक और निषेध	८२
§ ६. लौकिक वाक्य और तार्किक वाक्य	८२
§ ७ वाक्य के अभिप्राय की परिधि	८७
§ ८. विधान के सिद्धान्त	८८
(१) विधान-वाद	८९
(२) व्यक्तिबोध-वाद	८९
(३) स्वभावबोध-वाद या धर्मवाद	८९
(४) समन्वयवाद	९०

छठा अध्याय

वाक्य प्रकरण

दूसरा भाग

(वाक्य के प्रकार)

	पृ०
§ १ रचना की दृष्टि से, शुद्धवाक्य—मिश्रवाक्य	६२
§ २. सम्बन्ध की दृष्टि से	६३
(१) निरपेक्ष	६३
(२) सापेक्ष	६३
क. हेतुफलाश्रित वाक्य	६३
ख. वैकल्पिक वाक्य	६४
§ ३. गुण की दृष्टि से	६६
विधि-वाक्य—निषेध-वाक्य	६६
§ ४. अश की दृष्टि से	६८
(१) सामान्य-वाक्य	६८
(२) विशेष-वाक्य	६८
एकवचनात्मक-वाक्य	६९
अनुक्ताश-वाक्य	१००
§ ५. गुण और अश, दोनों की सम्मिलित दृष्टि से	१००
§ ६. बलाबल की दृष्टि से	१०२
निश्चित-प्रतिज्ञात-सदिग्ध	१०२

७. तात्पर्य की दृष्टि से	पृ० १०२
शब्दिक वाक्य	१०२
यथार्थ वाक्य	१०२
(संश्लेषक वाक्य)	

सातवाँ अध्याय

वाक्य-प्रकरण

तीसरा भाग

(वाक्य में पदों के विस्तार)

§ १ वाक्य में पदों के विस्तार	१०६
§ २. विधेय के त्रीं अंग का निर्देश कर वाक्य के अष्ट रूपों की स्थापना	१०८
§ ३. वाक्यों का चित्रीकरण	१११
§ ४. वाक्यों के चित्रीकरण की समीक्षा	११५
§ ५. भेदसूचक वर्ग	११५
(१) विरोध	११६
(२) भेदकता	११६
(३) उपभेदकता	११७
(४) समावेष्टता	११७

आठवाँ अध्याय

अनुमान प्रकरण

निगमन-विधि

प्रहला भाग

अनन्तरानुमान

	पृ०
§ १. प्राक्कथन	१२०
§ २ पद-व्यत्यय	१२४
व्यत्यय के दो रूप	१२७
सम्बन्ध-व्यत्यय	१२८
§ ३. परिवर्तन	१२८
वस्तुभूत परिवर्तन	१३१
§ ४. परिवर्तित-व्यत्यय	१३१
परिवर्तित-व्यत्यय सीधा सम्भव नहीं	१३४
§ ५ विपर्यय	१३५
§ ६ वाक्य के बलाबल पर अनुमान	१४०
§ ७ वाक्य के सम्बन्ध का परस्पर रूपान्तर	१४१
(१) निरपेक्ष से हेतुफलाश्रित	१४२
(२) हेतुफलाश्रित से निरपेक्ष	१४३
(३) वैकल्पिक से हेतुफलाश्रित	१४४

	(४) हेतुफलाश्रित से वैकल्पिक	पृ० १४४
§	८. विशेषण सयोगानुमान	१४५
§	९. मिश्रप्रत्ययानुमान	१४६

नवाँ अध्याय

अनुमान प्रकरण

निगमन-विधि

दूसरा भाग

परंपरानुमान

न्याय वाक्य

(क. शुद्ध)

§	१. न्यायवाक्य क्या है ?	१४७
§	२. न्यायवाक्य का स्वरूप	१४८
§	३. प्राच्य और पाश्चात्य पद्धतियों में न्यायवाक्य	१५१
§	४. न्यायवाक्य के प्रकार	१५५
	(१) शुद्ध निरपेक्ष न्यायवाक्य	१५५
	(२) शुद्ध हेतुफलाश्रित न्यायवाक्य	१५६
	(३) मिश्र न्यायवाक्य	१५६
	(क) हेतुफलाश्रित निरपेक्ष	१५६
	(ख) वैकल्पिक निरपेक्ष	१५६
	(ग) मेण्डक-प्रयोग	१५७

	पृ०
§ ५. न्यायवाक्य में चार क्रम	१५७
§ ६. आधारवाक्यों के सम्भव संयोग	१६०
§ ७ न्यायवाक्य के साधारण नियम	१६१
§ ८. साधारण नियमों से सिद्ध संयोग	१७३
§ ९. पहले क्रम के सिद्ध संयोग	१७४
§ १०. पहले क्रम के अपने नियम	१७६
§ ११. दूसरे क्रम के सिद्ध संयोग	१८१
§ १२. दूसरे क्रम के अपने नियम	१८४
§ १३ तीसरे क्रम के सिद्ध संयोग	१८६
§ १४. तीसरे क्रम के अपने नियम	१९०
§ १५. चौथे क्रम के सिद्ध संयोग	१९३
§ १६. चौथे क्रम के अपने नियम	१९६
§ १७. संक्षेप	१९८
§ १८ सिद्ध-न्यायवाक्य-संयोगों का परस्पर रूपान्तर	२००
(क) रूपान्तर-करण	२०१
(ख) रूपान्तरकरण के सकेत	२०२
(ग) अनुलोम विधि से रूपान्तर	२०४
(घ) प्रतिलोम विधि से रूपान्तर	२०६
§ १९. 'आवश्यक मात्र' और 'आवश्यकधिक' न्यायवाक्य	२२१
§ २०. 'मद' और 'अमद' न्यायवाक्य	२२२
§ २१ 'सबल' और 'यथाबल' न्यायवाक्य	२२३
§ २२. शुद्ध हेतुफलाश्रित न्यायवाक्य	२२४
§ २३ कुछ द्रष्टव्य उपनियम	२२६

दूसरा भाग

(परंपरानुमान)

न्यायवाक्य

(ख. मिथ)

	५०
५ १. हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य	२३३
(क) विधायक हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य	२३४
(ख) विधातक	२३५
(ग) इन न्यायवाक्यों के दोष	२३६
५ २. वैकल्पिक-निरपेक्ष न्यायवाक्य	२३८
५ ३. मेण्डक-प्रयोग	२४०
१. मेण्डक-प्रयोग के रूप	२४१
(क) शुद्ध विधायक	२४२
(ख) युक्त विधायक	२४३
(ग) शुद्ध विधातक	२४३
(घ) युक्त विधातक	२४४
२. मेण्डक-प्रयोग का प्रत्याख्यान	२४४
३. मेण्डक-प्रयोग की श्रुति	२४७
(क) रूपविषयक श्रुति	२४७
(ख) विषयविषयक श्रुति	२४९

(२०)

निगमन-विधि

दूसरा भाग

(परंपरानुमान)

न्यायवाक्य

(ग संक्षिप्त)

५०

§ १. संक्षिप्त न्यायवाक्य

२५२

न्यायवाक्य

(घ. युक्ति-माला)

§ १. युक्ति-माला, अनुलोम और प्रतिलोम

२५४

न्यायवाक्य

(ङ. संक्षिप्त युक्तिमाला)

§ २. संक्षिप्त-अनुलोम युक्तिमाला

२५६

(क) अरस्तू के मत से

२५७

(ख) गोकुलेनियस के मत से

२५८

§ ३. दोनों प्रकारों में अन्तर

२५९

§ ४. संक्षिप्त-अनुलोम युक्तिमाला के नियम

२६०

§ ५. संक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायमाला

२६१

(१) सरल-अनुमय

२६२

	पृ०
(२) सरल-उभय	२६३
(३) अनुभय सकुल	२६४
(४) उभय-सकुल	२६५

१. परिशिष्ट

विचार की मर्यादा

§ १. विचार की मर्यादा के तीन नियम	२६६
§ २. तदात्मभाव	२७१
मिल महाशय की पन्निभाषा	२७२
माधारण रूप	२७३
आपत्ति	२७४
समान-ग्रहण	२७४
उपसंहार	२७५
§ ३. तद्भिन्न-परिहार	२७५
§ ४. भूठे हैं का कृतक	
समस्या	२७७
समाधान	२७८
§ ५. मध्ययोगपरिहार	२७९
§ ६. मध्ययोगपरिहार पर आपत्ति	२७९
§ ७. विचार की मर्यादा क्या विषय की भी मर्यादा है ?	२८०
§ ८. नियमों में परस्पर सम्बन्ध	२८१
§ ९. अनन्तरानुमान से इनका सम्बन्ध	२८२
§ १०. परपरानुमान से इनका सम्बन्ध	२८५

२. परिशिष्ट

पृ०

नाम, पद और प्रत्यय

२८७-२९२

३. परिशिष्ट

तर्कशास्त्र में चित्रीकरण

२९३-३०२

४. परिशिष्ट

अनन्तरानुमान

§ १. अस्तु द्वारा प्रामाणिकता का प्रतिपादन	३०३
§ २. अनन्तरानुमान का परंपरानुमान में रूपान्तर	३०३
§ ३. इन विधियों में अनुमान की मात्रा कहाँ तक ?	३०५
समावेश	३०६
सक्रेतो के उपयोग से समस्या	३०६
दो दृष्टियाँ	३०७
व्यत्यय में अनुमान की मात्रा	३०८
परिवर्तन में अनुमान की मात्रा	३११

५. परिशिष्ट

न्यायवाक्य की उपयोगिता तथा प्रामाणिकता

पर मिल की आपत्ति

३१२-३१७

६. परिशिष्ट

निगमन-विधि में होने वाले दोष

३१८-३२१

७. परिशिष्ट

प्रश्नावली

३२२-३४७

पाश्चात्य तर्कशास्त्र

पहिला अध्याय

परिचय-प्रकरणा

§ १—विषय-प्रवेश

पाश्चात्य तर्कशास्त्र का आदि प्रणेता प्रसिद्ध ग्रीक दार्शनिक अरस्तू (Aristotle) माना जाता है, जिसका काल चौथी शताब्दी ईसा पूर्व है। ग्रीक भाषा में तर्कशास्त्र को 'लॉजिक' (Logic) कहते हैं। इसकी व्युत्पत्ति 'लोगोस' शब्द से है, जिसका अर्थ है 'वाणी' और 'विचार'। 'लॉजिक' शब्द का इस तरह दृढार्थक होना बड़ा सार्थक है, क्योंकि इस शास्त्र का मुख्य उद्देश्य न्यायसंगत 'वाणी' और 'विचार' का अध्ययन करना है, जिससे हम असत्य से बच कर सत्य का लाभ कर सकें।

शास्त्र का क्षेत्र

वनस्पतिशास्त्र, रसायनशास्त्र, वैद्यकशास्त्र आदि जितने शास्त्र हैं सभी के क्षेत्र अपने अपने भिन्न हैं। वनस्पतिशास्त्र वनस्पतिजगत का अध्ययन करके यह समझने की कोशिश करता है कि उसकी व्यवस्था में कौन-कौन से सिद्धान्त काम कर रहे हैं। इसी तरह, हमारे शास्त्र भी अपने अपने क्षेत्र की व्यवस्था को अधिक से अधिक जानना चाहते हैं।

बहुत निरीक्षण और परीक्षा करने के बाद हम एक सिद्धान्त बनाते हैं कि इस क्षेत्र में ऐसी-ऐसी अवस्थाओं में ऐसे परिणाम होते हैं। अमुक

रासायनिक द्रव्यों के अमुक अनुपात में सम्मिश्रण होने से अमुक गैस पैदा होते हैं, अमुक अमुक कुपथ्य होने से अमुक रोग होते हैं, इत्यादि । किंतु बहुधा ऐसा भी होता है कि एक सिद्धान्त स्थापित हो चुकने के बाद आगे चल कर ऐसे उदाहरण उपस्थित होते हैं जो उस सिद्धान्त के विरुद्ध ठहरते हैं, और वह सिद्धान्त क्षुब्ध ठहरता है । तब, इन नये उदाहरणों की दृष्टि से उस सिद्धान्त में फिर संशोधन करना होता है । बहुत दिनों तक ज्योतिष-शास्त्र यह सिद्धान्त मानता रहा कि सौर्यमण्डल का केन्द्र पृथ्वी है, और सूर्य पृथ्वी के चारों ओर घूमता है । फिर, बाद में यह सिद्ध हुआ कि सौर्य-मण्डल का केन्द्र पृथ्वी नहीं किंतु सूर्य है । इसी भाँति प्रत्येक शास्त्र में अनेक उदाहरण मिलेंगे कि सिद्धान्त स्थापित हो जाने के बाद भी आगे चल कर वे खण्डित हो जाते हैं । ज्ञान-विज्ञान के विकास का यही मार्ग है ।

यदि इसे देख कर कोई यह कहे कि 'इन शास्त्रों का क्या विश्वास जो कभी कुछ कहते हैं और फिर बदल कर कभी कुछ' तो यह पण्डिताई की बात नहीं होगी । मनुष्य अत्यन्त अल्प प्राणी है । प्रकृति की गहन जटिल समस्याओं को समझने में यदि उसे बार बार गिरना पड़े तो इसमें क्या आश्चर्य है ! इतना तो अवश्य है कि प्रत्येक बार गिर कर वह कुछ न कुछ सीखता ही है, और सत्य से निकटतर से निकटतम होता है । इसी प्रेरणा से अग्रसर होते संसार के जितने शास्त्र हैं इस विकास को प्राप्त हुए हैं ।

हा, तो प्रस्तुत प्रश्न यह कि 'तर्कशास्त्र' का अपना विषय क्या है ? संसार के किस क्षेत्र की व्यवस्था को 'तर्कशास्त्र' अध्ययन करता है ?

तर्कशास्त्र "शास्त्रों का शास्त्र" कहा गया है । इसका अर्थ यह नहीं कि तर्कशास्त्र जितने भी शास्त्र हैं सभी के विषयों को एक साथ अध्ययन करना चाहता है । शायद यह सम्भव भी नहीं है । इसको

‘शास्त्रों का शास्त्र’ इसलिये कहा है कि यह उन सामान्य सिद्धान्तों का अध्ययन करता है जिनसे सभी शास्त्रों की विचार-पद्धति व्यवस्थित है। शास्त्रों के विषय अलग अलग होने पर भी उनके विचार करने की पद्धति समान सिद्धान्तों पर ही आश्रित है, जो विचार-व्यवस्था की मर्यादा का अतिक्रमण नहीं कर सकती। हमें किसी विशेष शास्त्र का ज्ञान भले ही कुछ न हो, किंतु जिन तर्कों से वह एक बात का प्रतिपादन करता है वह न्यायसंगत है या नहीं इसकी हम अवश्य परीक्षा कर सकते हैं। विषय भिन्न भिन्न होने पर भी हमारे विचार की साधारण सरणी भिन्न नहीं होती। उसी साधारण सरणी के स्वरूप और मर्यादा का अध्ययन करना तर्कशास्त्र का अपना विषय है। जब कभी मनुष्य उन मर्यादाओं का, ज्ञान या अनज्ञान, उल्लंघन कर देता है तो उसके निष्कर्ष भूठे उतरते हैं। मानव-इतिहास के प्रत्येक क्षेत्र से ऐसे उदाहरणों का संग्रह कर सकते हैं जो यह दिखाते हैं कि किस प्रकार विचार-संकलन के अप्रयुक्त होने के कारण अनर्थ परिणाम हुए हैं। वैद्य के विचार में भूल हो जाने से रोगी का प्राणान्त हो जाता है; कप्तान के विचार में भूल होने से सारा जहाज संकटापन्न हो जाता है, इत्यादि। तर्कशास्त्र इन उदाहरणों का अध्ययन करता है और समझना चाहता है कि समजस व्यवस्थित विचार के नियम क्या हैं, जिनका पालन करना सत्य-समाधान के लिये आवश्यक है, और जिनका उल्लंघन होने से कूपरिणाम होते हैं। ऐसे उदाहरण वनस्पतिशास्त्र, रसायनशास्त्र, भूगर्भशास्त्र, प्राणी-शास्त्र, अथवा किसी भी शास्त्र के विचारको के विचार से लिये जा सकते हैं। इसी कारण ‘तर्कशास्त्र’ को ‘शास्त्रों का शास्त्र’ कहते हैं।

रूपविषयक शास्त्र

तब, कह सकते हैं कि तर्कशास्त्र के अपने अध्ययन का विषय ‘विचार’ है। ‘विचार’ का विषय क्या है इससे तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध नहीं।

इस अर्थ में तर्कशास्त्र अकगणित के प्रकार का है। अंकों का हिसाब लगा देना भर गणित का काम है। उसे इसकी परवाह नहीं कि दो और दो मिल कर जो चार हुए वे बैल थे, या लडके, या मिट्टी की गोलियाँ। चाहे विषय कुछ भी क्यों न हो, गणित का यह रूप कि ' $2+2=4$ ' सभी जगह समान रूप से सत्य है। उसी तरह, तर्कशास्त्र 'विचार' के उन रूपों का पता लगाता है जो, जिनके विषय चाहे कुछ भी क्यों न हो, सर्वथा सत्य न्यायसंगत निष्कर्ष दे। इसी कारण 'तर्कशास्त्र' बहुधा 'रूप-विषयक' (Formal) शास्त्र कहा जाता है।

किंतु 'विचार' के 'रूप' को उसके 'विषय' से सर्वथा पृथक् कर अध्ययन करना कहा तक समभव है यह एक परीक्षणीय बात है। इसकी परीक्षा हम आगे चल कर करेंगे कि तर्कशास्त्र कहा तक 'रूप-विषयक' है और कहा तक 'विषय-विषयक'।^१

§ २—विचार

तर्कशास्त्र के अध्ययन का विषय है 'विचार'। तो जानना चाहिये कि 'विचार' क्या है।

सामने से हो कर एक चीपाया जानवर गुजरता है। उसे देख कर अग-प्रत्यगो सहित उसे हम स्पष्ट जान लेते हैं, और बाहर उसकी वास्तविक स्थिति का अनुभव करते हैं। उसके चले जाने पर मन में उसका एक प्रतिबिम्ब सा रह जाता है, जो कालान्तर में धुंधला हो जाता है। फिर भी, उसी तरह का एक दूसरा जानवर आता है, जो बहुत बातों में पहले से भिन्न होने पर भी वैसा ही है। इसके भी चले जाने पर इसका भी प्रतिबिम्ब मन में पहले प्रतिबिम्ब के साथ मिल जाता है। ऐसे पुनरावर्तन का फल यह होता है कि उन जानवरों में कुछ साधारण गुणों को ले कर

^१ देखो पृ० ८, १२-१८.

^१ Thought.

हम एक 'संकेत' बना लेते हैं कि ऐसे जानवरों को इन संकेतो से पहचानेंगे, और दूसरे जानवरो को इनसे अलग करेंगे । इसी प्रकार संसार की सभी चीजों का 'संकेत' हम मन में बनाते रहते हैं । और, उनके लिये पृथक् पृथक् नाम दे देते हैं । अम्यास के कारण 'संकेतो' का स्मरण होते उनके नामो का, और उन नामो का स्मरण होते उन 'संकेतो' का उद्बोध हो जाता है । वे दूव-पानी की तरह इतना मिल जाते हैं कि एक को दूसरे के बिना ग्रहण करना असम्भव हो जाना है ।

इन संकेतो का, अथवा नामो का, सब से बड़ा उपयोग यह है कि इनके सहारे (१) अवस्थाये बदल जाने पर भी हम किसी वस्तु को वही है करके पहचान लेते हैं, और (२) भिन्न व्यक्तियों को देख कर उनके एक जाति का होना जान लेते हैं ।

एक वच्चा युवा होने पर बिलकुल बदल जाता है, और वृद्ध होने पर और भी बदल जाता है । किंतु उसका जो 'संकेत' पकड़ लिया है, और उसे यज्ञदत्त या ब्रह्मदत्त जो नाम दे दिया है वह हमें उसे सभी अवस्थाओ में 'वही' करके पहचानने में सहायक होता है । उसी तरह, एक कुत्ता के दूसरे कुत्ते से रूप-रंग-आकार आदि अनेक प्रकार से अत्यन्त भिन्न होने पर भी, पूर्व में ग्रहण कर लिये 'संकेत' के आधार पर, उसे एक ही जाति का होना समझ लेते हैं ।

इन्ही 'नाम-संपृक्त संकेतो' से हमारे विचारो का निर्माण होता है । इन संकेतो को 'कल्पना'^१ कहते हैं । संसार में जितनी चीजें हैं, उनमें परस्पर जो सम्बन्ध हैं, अथवा प्रकृति के भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में जो व्यवस्था चल रही है, सभी का प्रतिरूप हम अपने विचार में 'कल्पना' की मापा में उतार लेने का प्रयत्न करते हैं । सूर्य क्या है, ग्रह क्या है, उपग्रह क्या है, एक दूसरे पर क्या प्रभाव डालता है, इत्यादि सारे सौरमण्डल की व्यवस्था

^१ कल्पना=प्रत्यय

को ज्योतिषशास्त्र विचार में तद्रूप 'कल्पनाओं' की व्यवस्था कर लेता है । दूसरे सभी शास्त्र अपने अपने क्षेत्र में यही बात करते हैं । 'कल्पनाओं' का निर्मित यह विचार कोई स्थायी चीज नहीं है, किंतु नये नये अनुभवों के साथ इसमें विकास होता रहता है । वस्तुस्थिति के अनुकूल रखने के लिये हम अपनी कल्पना में तथा विचार-व्यवस्था में निरन्तर संशोधन करने को तैयार रहते हैं, जिसमें ही उसकी सार्थकता है । वस्तुस्थिति से असम्बद्ध स्वच्छन्द विचार को 'निराधार कल्पना की उड़ान' कहते हैं । तर्कशास्त्र में ऐसे विचार का कोई स्थान नहीं है । 'कल्पनायें' जितनी अधिक साधार होगी विचार उतना ही अधिक प्रामाणिक होगा । तर्कशास्त्र ऐसे ही विचार का अध्ययन करता है ।

§ ३—तीन वाद

ऊपर देख चुके हैं कि वस्तुओं को पहचानने के लिये, तथा उन्हें दूसरों से अलग करने के लिये, उनके सामान्य-साधारण गुणों को ले कर हम मन में उनके 'संकेत' बना लेते हैं, और उन 'संकेतों' के अपने अपने नाम दे कर उन्हें स्थिर कर लेते हैं । फिर उस वस्तु की उपस्थिति या अनुपस्थिति में उन्हें उन्हीं नामों से याद करते हैं ।

कुछ दार्शनिकों ने यहा प्रश्न उठाया है कि, तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध किस से है ? तर्कशास्त्र क्या वस्तुओं के स्वरूप तथा उनके परस्पर सम्बन्धों का अध्ययन करता है, अथवा विचारों के स्वरूप तथा उनके परस्पर सम्बन्धों का, अथवा उन्हें व्यक्त करने वाले नामों के स्वरूप तथा उनके परस्पर सम्बन्धों का ?

(१) वस्तुवाद*

कुछ दार्शनिक पहली अवस्था का प्रतिपादन करते हैं । इनका कहना

* 'Realism'.

हैं कि तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध वस्तुस्थिति से है। अवास्तविक विचारों तथा धार्मिक नामों से क्या !! तर्कशास्त्र के नियम वास्तविक प्रकृति के नियम पर ही आश्रित होने चाहिये। तर्क करके हम जिस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं वह यदि वास्तविक सत्य से भिन्न हुआ तो उसकी प्रामाणिकता कहा रही ! इस वाद का पोषक दार्शनिक स्पेन्सर तर्कशास्त्र की परिभाषा करते हुए कहता है—“यह वह शास्त्र है जो सच्ची वस्तुओं के परस्पर सम्बन्ध के परम सामान्य सिद्धान्तों का प्रतिपादन करता है।”^१ इस वाद को वस्तुवाद,^२ या यथार्थवाद,^३ या विषयवाद^४ कहते हैं, क्योंकि इसके अनुसार तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध विचार के विषय यथार्थ वस्तु से ही है।

(२) कल्पनावेद^५

हेमिल्टन, मैन्सल प्रभृति दूसरे दार्शनिकों का उक्त वाद के विरुद्ध कहना है कि यदि तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध वस्तु-विषय के साथ हो तो तर्कशास्त्र में वनस्पतिशास्त्र, रसायनशास्त्र आदि सभी शास्त्रों का समावेश हो जायगा। यह तो किसी प्रकार सम्भव नहीं है। अतः तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध ‘विचार’ के अन्तः-सामाज्य से ही हो सकता है। ‘विचार’ का विषय क्या है यह तर्कशास्त्र के लिये गौण बात है। तर्कशास्त्र तो यही अध्ययन करेगा कि किन दोषों के कारण एक विचार के भीतर असंगति उत्पन्न हो जाती है, तथा उसका किस प्रकार निवारण

“Logic is the science which formulates the most general laws of correlation among existences considered as objective.”

^१ Objective view.

^२ Realistic view.

^३ Material view.

^४ Conceptualism.

करके सगत और समजस विचार प्राप्त किया जाय । उदाहरणार्थ—
यदि हम इस युक्ति का प्रयोग करे कि—

सभी मनुष्य अमर हैं,

मैं मनुष्य हूँ,

• मैं अमर हूँ—

तो तर्कशास्त्र को कोई आपत्ति नहीं होनी चाहिये । यथार्थ में सभी मनुष्य अमर हैं या नहीं इसकी परीक्षा करना तर्कशास्त्र का काम नहीं है । तर्कशास्त्र को तो केवल इसकी परीक्षा करनी है कि इतनी बात से कि “सभी मनुष्य अमर हैं, और मैं मनुष्य हूँ” यह निष्कर्ष निकालना कि “मैं अमर हूँ” न्यायसगत है या नहीं । इस विचार के भीतर कोई असंगति है या नहीं ? यदि नहीं तो यह ‘युक्ति-प्रयोग’ विल्कुल ठीक है, भले ही वस्तुस्थिति इसके विरुद्ध हो । अर्थात्, इस वाद के अनुसार तर्कशास्त्र ‘विचार’ के केवल ‘रूप’ की सचाई देखता है, उसके ‘विषय’ की नहीं । इसी बात को साधारणतः इस तरह व्यक्त करते हैं कि तर्कशास्त्र ‘रूपविषयक’ शास्त्र है, ‘विषय-विषयक’ नहीं ।

अतः हैमिल्टन तर्कशास्त्र की परिभाषा यो करते हैं—“तर्कशास्त्र विचारो के अपने नियमों का शास्त्र है, अथवा विचार के रूप-विषयक नियमों का शास्त्र है ।”^१ इस वाद को विचार-वाद, कल्पनावेद या रूपविषयकवाद कहते हैं ।

(३) नामवाद^१

भदले प्रभृति कुछ दूसरे दार्शनिकों का कहना है कि तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध उचित और सम्बद्ध शब्द तथा भाषा के प्रयोग से है,

^१ “The science of the laws of thought as thought, or the science of the formal laws of thought.”

^१ Nominalism.

क्योंकि जो वस्तु या विचार भाषा में व्यक्त नहीं किये गये हैं उनसे तर्कशास्त्र का कोई प्रयोजन नहीं। तर्क-शास्त्र को वस्तु या विचार का परिचय भी न मिले यदि उन्हें व्यक्त करने वाली भाषा का उपयोग न किया गया हो। अतः, इस वाद के अनुसार तर्कशास्त्र 'पद', 'वाक्य' तथा युक्तियों के उचित प्रयोग का शास्त्र है।

इस वाद को भाषावाद या नामवाद कहते हैं।

*

*

*

*

ये तीनों वाद अंशतः सत्य हैं। पूर्ण सत्य तो तीनों के समन्वय से ही प्राप्त होगा। तर्कशास्त्र का समन्वय 'भाषा' के उचित प्रयोग से अवश्य है, किंतु उसनी ही दूर तक जितनी दूर वह उस 'विचार' का व्यञ्जक है जिसका 'वस्तु' के साथ सवाद है। विचारगुण्य भाषा में कोई प्रयोजन नहीं। और वह विचार भी निरर्थक है जिसका वस्तु के साथ सवाद नहीं। तर्कशास्त्र का तो आदर्श वास्तविक सचाई से पूर्ण विचार को उचित भाषा में व्यक्त करना है। हा, आगे चल कर हम देखेंगे कि 'निगमन विधि' में विचार के 'रूप' की प्रदानना है, और 'व्याप्ति विधि' में विचार के 'विषय' की। किंतु परा अनुमान दोनों विधियों के मिलने से ही होता है, अतः यथार्थ 'सत्य' तो वही है जो 'रूप' और 'विषय' दोनों तरह से सच्चा है।

§ ४—विचार और भाषा

सभी प्राणियों में राग-द्वेष, प्रेम, क्रोध आदि भाव उत्पन्न होते हैं, और वे उन भावों को प्रगट करने के लिये मुह से कुछ ध्वनि निकालते हैं, अथवा हाथ-पैर से कुछ संकेत करते हैं। मनुष्य जाति भी जब विकास

'Deduction. 'Form. 'Induction.

'Matter.

की प्रारम्भिक अवस्था में थी तब ऐसे ही कुछ ध्वनियों और सकेतों से एक दूसरे पर अपना विचार प्रगट करती थी। कालान्तर में उस जाति के विकास के साथ साथ उसकी वृद्धि और भाषा का विकास हुआ। देश, अवस्थायें, वंश आदि में भिन्नता होने के कारण अनेकानेक भाषाओं की उत्पत्ति हुई। भाषाओं की शब्दावली तथा रचनाशैली में बराबर विकास होता गया। जैसे नये नये ज्ञान-विज्ञानों का आविष्कार हुआ, भाषा में उनको व्यक्त करने के लिये नये नये शब्द गठे गये। शब्द में स्वयं ऐसी कोई शक्ति नहीं है कि वह किसी विशेष अर्थ का ही बोधक हो। अमुक शब्द में अमुक अर्थ का आना तो मनुष्यों के अपने व्यवहार की रूढ़ि है। एक ही शब्द भिन्न भिन्न भाषाओं में भिन्न भिन्न अर्थों में भी रूढ़ हो जाता है। “उदाहरण के लिए सीधा-सीधा ‘पास’ शब्द लीजिए। हम हिन्दी वाले इसका अर्थ ‘निकट’, ‘समीप’ या ‘नजदीक’ समझते हैं। पुरानी हिन्दी में इसका अर्थ ‘और’ या ‘तरफ’ होता था। अब वह ‘अधिकार या कब्जे में’ के अर्थ में भी प्रयुक्त होता है। परन्तु भारत के समीपवर्ती फारस देश की फारसी भाषा में इसी शब्द का अर्थ होता है—(क) लिहाज या खयाल, (ख) तरफदारी या पक्षपात और (ग) पहरा-चीकी आदि। अंगरेजी में इसके अर्थ होते हैं—(क) उत्तीर्ण, (ख) दर्रा या खाड़ी और (ग) गुजरना या बीतना आदि। ससार की अन्यान्य भाषाओं में इसके न जाने और क्या-क्या अर्थ होते होंगे। इससे यह सिद्ध होता है कि स्वयं ‘पास’ शब्द में कोई ऐसी विशेषता नहीं है, जिससे उसका कोई अर्थ सूचित हो। अलग-अलग देशों के निवासियों ने उसके अलग-अलग अर्थ मान रखे हैं।”^१

एक ही ‘विचार’ भिन्न-भिन्न भाषाओं में भिन्न-भिन्न शब्दावलियों में भिन्न-भिन्न रचना-शैली से प्रकट किया जा सकता है। अतः ‘विचार’

^१ रामचन्द्र वर्मा—अच्छी हिन्दी, पृ० ३.

का किसी खास भाषा से अविनाभाव का सम्बन्ध नहीं है। किंतु हां, यह एक विचारणीय प्रश्न है कि क्या 'विचार' बिना किसी भाषा के रह सकता है। हम लोग जब कुछ विचार करते हैं तब यथार्थ में अपने मन ही मन बात करने अपने को पाते हैं। साधारणतः वच्चे, और कभी-कभी बड़े भी, एकान्त में बोल-बोल कर विचार किया करते हैं। बिना मन में शब्द लाए हम कोई विचार कर सकते हैं इसकी कल्पना करना भी कठिन प्रतीत होता है—चाहे वह शब्द हिन्दी का हो, या अंगरेजी का, या संस्कृत का या किसी भी भाषा का।

इसके विरुद्ध, कुछ का कहना है कि 'विचार' के लिये भाषा अनिवार्य नहीं है। पशु, छोटे वच्चे, या गूरे विचार तो अवश्य करते हैं, किंतु उन्हें कोई भाषा नहीं है। कभी-कभी हमी लोगों के मन में ऐसा विचार उठता है जिसके लिए शब्द नहीं मिलते। खोज करने के बाद उसके व्यञ्जक शब्द मिलते हैं।

'विचार' भाषा के बिना रह सकता है या नहीं यह विवाद तर्कशास्त्र का विषय नहीं है। हां, तर्कशास्त्र उन्हीं विचारों का अभ्ययन करता है जो भाषा में व्यक्त किये जाते हैं—पशु-पक्षियों की ची-ची मे-मे की भाषा में नहीं, वच्चे या गूरे को अस्पष्ट ध्वनियों की भाषा में नहीं, किंतु मनुष्य की गढ़ी-गढ़ाई गठित भाषा में। तर्कशास्त्र के लिए भाषा का जो महत्व है वह भाषा की दृष्टि से नहीं, किंतु यथार्थ 'विचार' के व्यञ्जक होने की दृष्टि से। यही तर्कशास्त्र और व्याकरण की दिशाएं अलग हो जाती हैं। भाषा की बाह्य रचना व्याकरण का विषय है, और भाषा का आन्तरिक विचार तर्कशास्त्र का। भाषा और विचार में अत्यन्त घनिष्ट सम्बन्ध होने के कारण व्याकरण विचार की तथा तर्कशास्त्र भाषा-रचना की एकदम उपेक्षा नहीं कर सकता। किंतु व्याकरण की अशुद्धि से तर्कशास्त्र को, और तर्कशास्त्र की अशुद्धि से व्याकरण को कोई विशेष खतरा नहीं है। हा, तर्कशास्त्र

व्याकरण की उन अशुद्धियों से अवश्य बचेगा जिनसे अर्थ पर आघात आता हो ।

भाषा के प्रयोग कभी-कभी अत्यन्त भ्रामक होते हैं । यह जानते हुए भी कि सूर्य अपने स्थान पर ही रहता है और यह कि पृथ्वी उसकी प्रदक्षिणा कर रही है, हम कहा करते हैं कि सूर्य निकला, सूर्य ऊपर उठा, सूर्य डूब गया । हम ही नहीं, ज्योतिषशास्त्र भी इसी भाषा में बात करता है । इससे किसी अनभिज्ञ पुरुष को भ्रम हो सकता है कि यथार्थ में सूर्य उठता और डूबता है, और वह इसकी पुष्टि के लिए ज्योतिषशास्त्र की किताब दिखा सकता है । ऐसे स्थलों पर तर्कशास्त्री को सावधान रहना होगा, और दिखा देना होगा कि भाषा के प्रयोग मात्र से वस्तु को वैसा समझना नहीं होगा ।

कहने के लिए तो हम कहते हैं कि 'घड़े में गोलाई है, ललाई है, लम्बाई है, मोटाई है, भारीपन है, कडापन है इत्यादि', तो क्या इससे यह समझना होगा कि घड़े में इतनी चीजे भरी पड़ी हैं और उसमें पानी रखने की जगह नहीं है ।

भाषा और भी बहुत तरह से भ्रामक हो सकती है । तर्कशास्त्र को 'भाषा की वहक' से बचना होगा, और यथार्थ ग्रहण करने का प्रयत्न करना होगा ।

§ ५—विचार के रूप और विषय

विचार तो अमूर्त पदार्थ है, उसका कोई 'रूप' नहीं हो सकता । तो नी, जिस प्रकार उपाधि-भेद से अमूर्त आकाश के घटाकाश, मठाकाश आदि अनेक रूप हो जाते हैं, उसी तरह जिन पद, वाक्य तथा युक्ति-प्रयोगों में विचार उपस्थित होते हैं उनके विचार से 'विचार के रूप' होने की बात

'Form and Matter of Thought.

समझ में आ सकती है। उदाहरणार्थ, “सभी मनुष्य मरण-धर्मा हैं”, और “कोई मनुष्य अमर नहीं है” इन दो वाक्यों के रूप भिन्न होने पर भी विषय में भेद नहीं है। फिर, “सभी मनुष्य मरण-धर्मा हैं”, और “सभी देव अमर हैं” इन दो वाक्यों के ‘रूप’ समान होने पर भी दोनों के विषय दो हैं। इससे सिद्ध हुआ कि ‘विचार’ का एक ही ‘विषय’ भिन्न ‘रूपों’ में उपस्थित हो सकता है, और ‘विचार’ के एक ही ‘रूप’ में भिन्न ‘विषय’ उपस्थित हो सकते हैं।

रूप और विषय का यही सम्बन्ध स्थूल जगत में भी लागू होता है। एक ही विषय अनेक रूप ग्रहण कर सकता है, और एक ही रूप अनेक विषयों में व्यवहृत हो सकता है। यथा, एक ही विषय-सुवर्ण के कुण्डल, काङ्गण, केयूर आदि अनेक रूप हो सकते हैं; और, सुवर्ण, रजत, पीतल आदि अनेक विषय कुण्डल का एक ही रूप ग्रहण कर सकते हैं। रूप विषय के बिना, और विषय रूप के बिना नहीं रह सकता है। तो भी, दोनों दो चीजें हैं, और हम उनकी परीक्षा पृथक् पृथक् कर सकते हैं। जब हमें कुण्डल के सोने का खरापन आँकना है तो उसकी काट-छाँट पर ध्यान नहीं देते, और जब उसकी काट-छाँट की बारीकी की परख करनी है तो इसका ख्याल नहीं करते कि उसका मोना कैसा है।

कुछ तर्कशास्त्रियों ने रूप और विषय का यह सम्बन्ध ‘विचार’ के क्षेत्र में भी दृढ़-मज्जा होना स्वीकार किया है। उनके मत से तर्कशास्त्र शुद्ध ‘रूप-विषयक’^१ शास्त्र है। किन् ‘रूपों’ में ढले हुए विचार सत्य-माधक होते हैं, और किन् ‘रूपों’ में ढले हुए विचार भ्रामक तथा असंगत होते हैं—यही अध्ययन करना तर्कशास्त्र का कर्तव्य है। कुण्डल की काट-छाँट की बारीकी की परख करने वाला जैसे इसकी परवाह नहीं करता कि उसका मोना सच्चा है या नहीं, उसी तरह तर्कशास्त्र ‘रूप-

^१ Formal.

विषयक' होने के कारण इसकी परवाह नहीं करता कि 'विचार का विषय' ग्राम है या इमली ।

बीजगणित भी इसी तरह सामान्य-सिद्ध ऐसे 'रूपों' का पता लगाता है जो, जिनके अंक जो भी हो, सर्वथा ठीक परिणाम देते हैं । यथा, इस प्रकार का एक रूप है— $k^2 - x^2 = (k+x)(k-x)$ । अब, 'क' और 'ख', एक या लाख, जो भी अंक हो समीकरण सर्वथा सत्य होगा । बाजार के बनिये भी हिसाब लगाने के लिये सामान्य सिद्ध 'रूपों' का प्रयोग करते हैं । यथा, 'रुपये के जितने सेर, आने के उतने ही छटाँक' यह एक रूप है, जिसके उपयोग से चाहे चावल का क्रय-विक्रय कर ले, चाहे गेहूँ का, चाहे घास का, चाहे मिट्टी का ।

इसी तरह तर्कशास्त्र 'विचार' के उन सामान्य सिद्ध 'रूपों' का पता लगाता है जो संगत तथा समंजस विचार के प्रतीक हैं । 'विषयों' के सत्यासत्य से इन रूपों की संगति तथा सामंजस्य में कोई आपत्ति नहीं आती । यथा, 'युक्ति-प्रयोग' के सामान्य सिद्ध 'रूप' का एक प्रसिद्ध उदाहरण है—

सभी 'क' 'ख' हैं,

सभी 'ग' 'क' हैं,

∴ सभी 'ग' 'ख' हैं ।

अब, 'क', 'ख' और 'ग' चाहे जो कुछ भी हो, 'युक्ति-प्रयोग' सर्वथा न्याय-संगत होगा । मान लिया कि 'क' = पशु, 'ख' = चतुष्पद और 'ग' = घोड़ा है । तो 'युक्ति-प्रयोग' का यह रूप ऐसा होगा—

सभी 'पशु' चतुष्पद हैं,

सभी 'घोड़े' 'पशु' हैं,

∴ सभी 'घोड़े' चतुष्पद हैं ।

इस 'युक्ति' का 'रूप' भी सामान्य सिद्ध है, और साथ ही साथ 'विषय' की वास्तविकता भी है। किंतु, इसी 'रूप' का दूसरा उदाहरण ले—

सभी 'मनुष्य' 'अमर' हैं,

सभी 'वनिये' 'मनुष्य' हैं,

∴ सभी 'वनिये' 'अमर' हैं।

इस 'युक्ति-प्रयोग' का 'रूप' तो सामान्य-सिद्ध है, किंतु इस 'विषय' की सचाई नहीं है। भला मनुष्य अमर कहा है।

तर्कशास्त्र के लिये दोनों उदाहरण मान्य हैं। 'विचार' के क्षेत्र में ऐसे कितने सामान्य-सिद्ध 'रूप' स्थापित किये जा सकते हैं इसकी खोज तर्कशास्त्र करता है। इसी लिए तर्कशास्त्र को 'रूप-विषयक' शास्त्र कहा गया है। विचार के संगत तथा समजस 'रूपों' को खोज निकालने में ही तर्कशास्त्र का महत्त्व है। प्रसिद्ध जर्मन दार्शनिक हिगेल कहता है, "यदि यह जानकारी कि सुग्गे साठ से भी अधिक प्रकार के होते हैं एक महत्वपूर्ण खोज समझी जाती हो, तो 'युक्ति-प्रयोग' के सामान्य-सिद्ध प्रकारों की खोज और भी अधिक महत्त्व की समझी जानी चाहिए। क्या सुग्गे के प्रकार से लाखों गुना अधिक महत्त्व 'युक्ति-प्रयोग' के प्रकार में नहीं है?"^१

^१ "If it is held a valuable achievement to have discovered sixty and odd species of parrot....it should surely be held a far more valuable achievement to discover the forms of reason; is not a figure of the syllogism something infinitely higher than a species of parrot?"

—*Wissenschaft der Logik*, p. 139

§ ६—‘रूपविषयक’ कहाँ तक ?

तर्कशास्त्र ‘रूप-विषयक’ अवश्य है, किंतु इसके इस पहलू पर आवश्यकता से अधिक जोर दे कर कुछ लोगो ने बड़ा अनुचित किया है। ‘रूप’ का अर्थ क्या है ? भिन्नताओं से पूर्ण व्यक्तियों में जो सामान्य एकता है वही न ? रंग, आकार आदि में अनेक भिन्नताओं से पूर्ण सभी घोंडे में अंग-संस्थान की जो सामान्य एकता है वही न घोंडे का ‘रूप’ है ? इस तरह तो सभी शास्त्र ‘रूप विषयक’ हैं, क्यों कि सभी शास्त्र अपने-अपने विषय में भिन्नताओं के बीच सामान्यता का अन्वेषण करते हैं। शास्त्र अनेकानेक उदाहरणों की परीक्षा तभी तक करता है जब तक उसे उनका सामान्य स्वरूप मालूम नहीं हो जाता। सामान्य स्वरूप मालूम हो जाने के बाद उसके विशेष उदाहरणों से शास्त्र को कोई दिलचस्पी नहीं रहती। किसी भी शास्त्र को अध्ययन करने के लिए नये-नये प्रकार के उदाहरण चाहिए। एक ही प्रकार के अनेक उदाहरणों से उसे कोई लाभ नहीं होता।

उसी तरह, तर्कशास्त्र ‘धर्म’ और ‘धर्मी’ के सम्बन्ध बताने वाले ‘विचार के’ रूपों और ‘प्रकारों’ का अध्ययन करता है। एक बार एक ‘प्रकार’ को समझ लेने के बाद उसे उसके हजारों उदाहरण लेने की आवश्यकता नहीं रहती। उन अनेक उदाहरणों में भिन्नता केवल ‘विषय’ की रहती है कि किस ‘धर्म’ का सम्बन्ध किस ‘धर्मी’ के साथ स्थापित किया गया है। किंतु ‘धर्म’ और ‘धर्मी’ के सम्बन्ध के जो ‘प्रकार’ हैं वह सभी में वही है।

रूपविषयकता पर अनुचित जोर

जिन लोगो ने इस बात पर जोर दिया है कि तर्कशास्त्र ‘रूप-विषयक ही शास्त्र है’ उनका अभिप्राय यह नहीं है कि इस बात में

तर्कशास्त्र दूसरे धान्त्रों के समान ही है जो अपने-अपने विषय के 'रूप' या 'सामान्य' की खोज करते हैं; किंतु उनका अभिप्राय यह है कि तर्क-शास्त्र विचार के उन रूपों का अध्ययन नहीं करेगा जो समस्त विषयों के 'विचार' में लागू न हो सकें ।

यह तो वैसा ही हुआ कि कोई वनस्पतिशास्त्री कहे कि वह उन सिद्धान्तों का अध्ययन नहीं करेगा जो ससार के समस्त पेड़-पौधों में लागू न हो सकें । अथवा, कोई ज्यामितिशास्त्री कहे कि वह उन सिद्धान्तों का अध्ययन नहीं करेगा जो ससार के समस्त क्षेत्रों के साथ लागू न हो सकें । सारे पेड़-पौधे एक ही प्रकार के नहीं हैं । उनकी भिन्न-भिन्न जातियाँ हैं; उनकी व्यवस्थाएँ भी भिन्न-भिन्न हैं । वनस्पति-शास्त्र उनका अलग-अलग अध्ययन करता है । उन जातियों के भीतर भी जितनी उपजातियाँ निकाल सके उतनी ही उसकी सफलता है ।

उनकी गलती

उन तर्कशास्त्रियों ने यही गलती की है कि 'विषयों' की भिन्नता होने से 'विचार' के 'रूपों' में जो प्रकार-भिन्नता हो जाती है इसका ख्याल नहीं किया । उन्होंने यह समझा कि विचार के 'विषय' की विल्कुल उपेक्षा करके ऐसे 'सामान्य रूप' स्थापित किए जा सकते हैं जो समस्त 'विषयों' पर लागू हो सकें । किंतु, सच्ची बात तो यह है कि भिन्न-भिन्न प्रकार के विषयों पर हम भिन्न-भिन्न प्रकार से विचार करते हैं । अतः यदि अपने 'विचार' की व्यवस्था के सिद्धान्तों को जानना है तो 'विषय' की भिन्नता के कारण जो 'विचार' में भिन्नता हो जाती है उसकी भी कुछ परीक्षा करनी ही होगी । तभी हम ठीक-ठीक समझ सकेंगे कि तर्कशास्त्र कहाँ तक 'रूप-विषयक' है और कहाँ तक 'विषय-विषयक' ।

‘सामान्य-विधि’ वाक्य’ का ‘रूप’ है—“सभी ‘क’ ‘ख’ है ।” इसके तीन उदाहरण ले—

(१) सभी ‘घोड़े’ ‘पशु’ है

(२) सभी ‘फूल’ ‘सुन्दर’ है

(३) सभी ‘भारतीय’ ‘हिन्दुस्तानी’ है

इन वाक्यों के ‘रूप’ समान होने पर भी, क्या उनके माने एक ही प्रकार के हैं ? ‘सभी भारतीय हिन्दुस्तानी हैं’ का माने हुआ कि भारतीय और हिन्दुस्तानी में कोई भेद नहीं है । किंतु, पहले वाक्य का यह माने नहीं है कि ‘घोड़े’ और ‘पशु’ एक ही हैं । ‘पशु’ ‘घोड़े’ का विशेषण कहा जा सकता है, किंतु क्या ‘पशु’ ‘घोड़े’ का विशेषण उसी प्रकार है जिस प्रकार दूसरे वाक्य में ‘सुन्दर’ ‘फूल’ का है ? बिना ‘सुन्दर’ हुए भी फूल फूल ही रहेगा, किंतु बिना ‘पशु’ हुए ‘घोड़ा’ घोड़ा नहीं रह सकता ।

अतः इस सामान्य-सिद्ध ‘रूप’—सभी ‘क’ ‘ख’ है—का मतलब जानने के लिए पहले हमें जानना होगा कि ‘क’ क्या चीज है और ‘ख’ क्या चीज । विचार के ‘रूपों’ को समझने के लिए उसके ‘विषयों’ की भी परीक्षा करनी ही होगी ।

तर्कशास्त्र के ‘रूपविषयक’ ही होने पर जोर देने वाले दार्शनिकों का यह प्रयास कि ‘विचार’ के ‘विषयों’ की सर्वथा उपेक्षा कर उनके सामान्य-सिद्ध ‘रूपों’ की स्थापना कर लेंगे, मिथ्या है । इस से यह नहीं समझ लेना चाहिए कि तर्कशास्त्र के अध्ययन के विषय वे वस्तु भी होने चाहिए जिन पर विचार किया गया है । तर्कशास्त्र उन वस्तुओं को इसी लिए जानना चाहता है कि उनके सामान्य-सिद्ध ‘रूप’ कितने प्रकार से समझे जा सकते हैं । एक बार उन ‘प्रकारों’ का निश्चय कर लेने के बाद वस्तुओं से उसे सीधा सम्बन्ध नहीं रहता ।

‘Universal affirmative proposition.

अतः, यह कहा जा सकता है कि तर्कशास्त्र 'रूप-विषयक' शास्त्र है, किन्तु यह नहीं कि वह सर्वथा 'विषय-विषयक' नहीं है ।

§ ७—ज्ञान^१

'ज्ञान' वह व्यवस्थित विचार है जिसका सवाद यथार्थ वस्तु-व्यवस्था से हो, और जिस संवाद में पूरा भरोसा हो । सूर्य-मण्डल का ज्ञान तभी होगा जब आकाश में सूर्य-ग्रह-उपग्रह की जैसी व्यवस्था है ठीक उसी का प्रनिरूप व्यवस्थित विचार हो और साथ-साथ उस विचार और वस्तु-स्थिति के सवाद में पूरी आस्था हो । अंधेरे में रस्सी को देख कर साप समझ लेना 'ज्ञान' नहीं हो सकता, क्योंकि यहाँ विचार और वस्तुस्थिति में सवाद नहीं है । और, नाप को देख कर यह साप है ऐसा समझ लेने पर भी यदि मन में कुछ घटका बना रहे कि शायद रस्सी तो नहीं है, तो उसे 'ज्ञान' नहीं कहेंगे ।

बन्तु-व्यवस्था के अनुकूल विचार जितना अधिक व्यवस्थित होगा उतना ही वह 'ज्ञान' गम्भीर होगा, और जितना अधिक वह विचार शिथिल होगा उतना ही अधिक वह 'ज्ञान' छिछला होगा । उदाहरण के लिए एक 'फूल के पीधे' का ज्ञान तीन भिन्न-भिन्न व्यक्तियों का ले । एक बच्चा भी फूल के पीधे को देख कर उसका ज्ञान कर लेता है, उसी पीधे का ज्ञान बगीचे के चतुर माली को भी है, और उसी पीधे का ज्ञान वनस्पति शास्त्र में विख्यात एक प्रोफेसर को भी है । तीनों के ज्ञान ज्ञान ही है, क्योंकि पीधे के विषय में सभी के विचार का सवाद वस्तुस्थिति से है, और उन्हें उस सवाद में कोई खटका भी नहीं । किन्तु, पीधे के विषय में तीनों के विचार समान रूप से व्यवस्थित नहीं है । बच्चा केवल यही जानता है कि पीधे की टहनिया, उसके पत्ते और फूल किस तरह

^१ Knowledge.

आपस में सम्बद्ध है। बगीचे का माली इतना जान कर यह भी जानता है कि वह पौधा कैसे लगाया जाता है, उसके लिए कैसी खाद चाहिए, भिन्न-भिन्न ऋतुओं का प्रभाव उस पर कैसा पड़ता है इत्यादि-इत्यादि। और, वनस्पतिशास्त्र का प्रोफेसर इन सभी बातों को जान कर वनस्पति-जगत में उस पौधे के विषय में जितनी भी बातें हैं सभी जानता है। एक ही 'ज्ञान' के ये तीन उदाहरण इस बात को स्पष्ट करते हैं कि 'ज्ञान' के लिए वस्तु-स्थिति से सवाद होना आवश्यक होते हुए भी उसकी पूर्णता और प्रामाणिकता विचार के अधिकाधिक व्यवस्थित होने में ही है।

§ ८—ज्ञान के मार्ग^१

'ज्ञान' के मार्ग तीन हैं—(क) प्रत्यक्ष^२ (ख) अनुमान^३ और (ग) आप्तवचन^४।

(क) प्रत्यक्ष.—स्थूल ससार में ज्ञान के विषय पांच हैं—रूप, शब्द, गन्ध, रस और स्पर्श। रूप को आँख से देख कर, शब्द को कान से सुन कर, गन्ध को नाक से सूँघ कर, रस को जीभ से चख कर, और स्पर्श को शरीर से छू कर जान लेते हैं। आनन्द, शोक, सतोष, असतोष, क्रोध, प्रेम आदि जो अपने मन की अवस्थाएँ हैं उन्हें हम साक्षात् अपने मन से ही जान लेते हैं। इन छः इन्द्रियो से जो विषय का साक्षात् ज्ञान होता है उसे प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं। प्रत्यक्ष ज्ञान ठीक होने के लिए आवश्यक है कि (१) इन्द्रिया निर्दोष हो, (२) विषय सामने उपस्थित हो, (३) विषय के रूप को विकृत या अवद्वन्द्व कर देने वाला बीच में कोई व्यवधान न हो, और (४) प्रमाता का ध्यान दूसरी ओर लगा न हो। प्रत्यक्ष ज्ञान ही ज्ञान के दूसरे मार्गों का आधार है। 'अनुमान' या

^१Sources of knowledge.

^२Perception. ^३Inference. ^४Authority.

‘आप्तवचन’ से प्राप्त ज्ञान में यदि कोई शका उपस्थित हो तो उसका निराकरण विषय का प्रत्यक्ष कर के ही होता है। प्रत्यक्ष ज्ञान ही की प्रामाणिकता सब से ऊँची है। प्रत्यक्ष ज्ञान का महत्त्व इसमें है कि इसी ज्ञान में ‘विषय’ की विशेषतायें स्पष्ट रूप से उपस्थित होती हैं। अनुमान या आप्तवचन से प्राप्त ज्ञान में ‘विषय’ के केवल सामान्य धर्मों का बोध होता है विशेष धर्मोंका नहीं।

(ख) अनुमान—किसी चीज के ज्ञान हो जाने पर उसके आधार पर दूसरी परोक्ष चीज का जो ज्ञान कर लेना है उसे ‘अनुमान’ कहते हैं। ‘अनुमान’ करने से जो ज्ञान प्राप्त होता है उसे ‘अनुमिति’ कहते हैं।

रात के सघाटे में दूर से ‘राम नाम सत्य है’ की आवाज आती है। उससे हम अनुमान कर लेते हैं कि कोई मुर्दा जा रहा होगा। यहाँ आवाज का ज्ञान प्रत्यक्ष हुआ; और उस आवाज से सम्बन्धित जो मुर्दे का जाना है सो मेरे परोक्ष रहने पर भी उसका ज्ञान हो गया।

अनुमिति ज्ञान में ‘विषय’ की अपनी असाधारण विशेषताओं का, प्रत्यक्ष ज्ञान की तरह, स्पष्ट बोध नहीं होता। किंतु इसमें ‘विषय’ के केवल साधारण सामान्य धर्मों का बोध होता है। ऊपर के उदाहरण में ‘कोई मुर्दा जा रहा है’ ऐसा जो अनुमिति ज्ञान हुआ उसमें यह मालूम नहीं हुआ कि मुर्दा कैसे कपड़े से ढका है, उसके साथ कितने आदमी जा रहे हैं, मुर्दा लड़के का है या बड़े का, इत्यादि।

(ग) आप्त-वचन—विश्वसनीय व्यक्ति की बात सुन या पढ़ कर ही जो ‘विषय’ का ज्ञान होता है उसे ‘आप्त-वचन’ या ‘शब्द’ कहते हैं। नित्य-प्रति अखबार पढ़ कर हम जो ससार की घटनाओं का ज्ञान करते हैं वह इसी प्रकार का ज्ञान है। नौकर बाहर से आ कर खबर देता है कि अमुक सज्जन मिलने के लिए बाहर बैठे हैं। यह सुनते ही हम उनसे मिलने बाहर चले आते हैं। यहाँ, नौकर के कहने पर जो उन सज्जन के आने का ज्ञान हुआ वह भी इसी प्रकार का ज्ञान है। अखबार, नौकर,

मित्र, गुरु या कोई भी जो विष्वसनीय व्यक्ति है ऐसा ज्ञान करा सकता है ।

आप्तवचन-जन्य ज्ञान में भी 'विषय' के साधारण सामान्य धर्मों का ही बोध होता है, उसके स्वलक्षण विशेष धर्मों का नहीं । 'शब्द' केवल 'कल्पना' के ही व्यञ्जक है, और 'कल्पना' सामान्य का बोध कराती है, विशेष का नहीं । इस प्रकार, आप्तवचन-जन्य-ज्ञान अनुमिति-ज्ञान के समान ही हुआ ।

तर्कशास्त्र का सम्बन्ध किस से ?

इन तीन प्रकार के ज्ञानों में तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध किस से है ? प्रत्यक्ष-ज्ञान की प्रामाणिकता इस बात पर निर्भर करती है कि हमारी इन्द्रिय निर्दोष हो और बाहर कोई ऐसी बात उपस्थित न हो जिससे ज्ञान विकृत होने का डर हो । भाल खराब होने से भी हम ठीक-ठीक नहीं देख सकते, और बाहर अंधेरा होने से भी कुछ को कुछ समझ लेने का डर रहता है । कान में कोई रोग हो तब भी अपने मित्र की बात ठीक-ठीक नहीं सुनते, और सड़क पर कोई बाजा बज रहा हो तब भी, इत्यादि । यदि इन्द्रिय निर्दोष हो, और बाहर किसी प्रकार का व्यवधान न हो तो ठीक प्रत्यक्ष-ज्ञान आप हो जाता है । केवल उस ओर ध्यान देने की जरूरत है, किसी बुद्धिमानी की नहीं । कोई आदमी आ कर सामने खड़ा होता है, और हम उधर ताकते ही उसे जान लेते हैं, हमें कोई प्रयास नहीं करना पड़ता । वल्कि, शायद सामने खड़े मनुष्य को न जानने का प्रयास भी करें तो ऐसा नहीं कर सकते ।

यही बात 'वचन-जन्य-ज्ञान' में भी है । नौकर की बात सुनते हम भट जान लेते हैं कि अमुक सज्जन बाहर बैठे हैं । बात सुन कर यह जानने के लिए हमें कोई प्रयास नहीं करना पड़ता । वल्कि, बात सुन कर शायद इसे न जानने का प्रयास करे भी तो ऐसा नहीं कर सकते ।

अनुमिति-ज्ञान की उत्पत्ति में वह बात नहीं है । यह 'ज्ञान' तो हम

अपनी वृद्धि दीढ़ा कर प्राप्त करते हैं। जानी चीज या चीजों के आचार पर उछल कर अनजानी चीज तक पहुँचते हैं। तर्कशास्त्र इसी उछलने की विद्या को सिखाता है। इसमें जो निपुण नहीं हैं वे भयकर भूल में पड़ सकते हैं।

भारतवर्ष की स्थितियों से अनभिज्ञ कोई विदेशी हिन्दू-मुसलमान के भेद को न समझ कर कह सकता है—सभी 'हिन्दू' 'हिन्दुस्तानी' हैं, और सभी 'मुसलमान' भी 'हिन्दुस्तानी' हैं, तब सभी 'मुसलमान' 'हिन्दू' हुए। साधारण मनुष्य को ऐसी आमक युक्तियों में क्या दोष है जल्दी पता नहीं चलता। 'युक्ति' दोषपूर्ण है यह स्पष्ट कर लेने पर भी दोष के निश्चित स्थल का पता नहीं लगा सकते। ऐसे दोषों को साफ साफ जान उनसे बच कर सत्य निष्कर्ष तक कैसे पहुँच सकते हैं इसकी परीक्षा तर्कशास्त्र करता है। अतः तर्कशास्त्र का सीधा सम्बन्ध 'अनुमान' से है। 'अनुमान' की परीक्षा के लिए जितनी दूर तक उसका 'प्रत्यक्ष' या 'आप्तवचन' से सम्बन्ध है उतनी दूर तक वह उन पर भी विचार कर लेगा।

§ ९—अनुमान की दो विधियाँ

'अनुमान' की दो विधियाँ हैं—(क) निगमन-विधि^१ और (ख) व्याप्ति-विधि^२।

(क) निगमन-विधि—“जो बात जिस तरह किसी सारी 'जाति' के साथ लागू हो वही बात उसी तरह उन सभी के साथ लागू होगी जो उस 'जाति' में अन्तर्गत है।” यह एक ऐसा सिद्धान्त है जिसमें किसी को आपत्ति नहीं हो सकती। 'अनुमान' की 'निगमन-विधि' इसी सिद्धान्त पर आधित है।

^१ Deduction.

^२ Induction.

यदि सभी मनुष्य मरण-धर्मा हैं, और सभी राजा मनुष्य ही हैं, तो निश्चित रूप से अनुमान कर सकते हैं कि सभी राजा भी मरण-धर्मा हैं। अथवा, यदि कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है, और सभी राजा मनुष्य ही हैं, तो निश्चित रूप से अनुमान कर सकते हैं कि कोई राजा भी पूर्ण नहीं है। राजा मनुष्य-जाति के अन्तर्गत ही है; अतः यदि 'मरण-धर्मत्व' सारी मनुष्य-जाति के साथ 'विधि-रूप' से लागू है, और 'पूर्णत्व' 'निषेध-रूप' से, तो वे सभी राजा के साथ भी उसी रूप से लागू होंगे।

'सामान्य' के ज्ञान के आधार पर अल्प सामान्य या विशेष के विषय में अनुमान करने की इस पद्धति को 'निगमन-विधि' कहते हैं। इस 'विधि' के 'युक्तिप्रयोग' का एक रूप निम्न प्रकार है—

सभी 'मनुष्य' 'मरण-धर्मा' हैं,

सभी 'राजा' 'मनुष्य' हैं,

∴ सभी 'राजा' 'मरण-धर्मा' हैं।

पहले दो वाक्यों को 'आधार-वाक्य'¹, और निष्कर्ष को 'निगमन-वाक्य'² कहते हैं। इस विधि में 'आधार-वाक्यों' के आधार पर ही 'निगमन-वाक्य' की निष्पत्ति होती है, इसी से इसे 'निगमन-विधि' कहते हैं।

'निगमन-वाक्य' की व्यापकता 'आधार-वाक्यों' से कभी अधिक नहीं हो सकती। 'आधार-वाक्यों' का जो विस्तार है उससे अधिक के विषय में कोई निष्कर्ष कैसे निकाला जा सकता है !

यही नहीं, 'निगमन-वाक्य' का कोई 'पद' भी वह 'आधार-वाक्य' में जितना व्यापक है उससे अधिक व्यापक नहीं हो सकता। उदाहरणार्थ, 'सभी घोड़े पशु हैं' इस आधार-वाक्य से यह निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि 'सभी पशु घोड़े हैं'। आधार-वाक्य में 'पशु' पद पूरी व्यापकता में ग्रहण नहीं किया गया है। 'सभी घोड़े पशु हैं' इसका अर्थ यह

¹ Premise.

² Conclusion=निष्कर्ष

नहीं है कि सभी घोड़े सभी पशु हैं, किंतु इसका अर्थ है कि सभी घोड़े कुछ पशु हैं। तब, यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि 'सभी पशु घोड़े हैं'।

संक्षेप में, 'निगमन-विधि' अनुमान की यही पहचान है कि इसका 'आधार' अपने 'निष्कर्ष' से व्यापकता में कभी कम नहीं हो सकता।

(ख) व्याप्ति-विधि'—कुछ विशेष उदाहरणों की परीक्षा करके, उनके आधार पर किसी सामान्य सिद्धान्त के अनुमान करने की पद्धति को 'व्याप्ति-विधि' कहते हैं।

रसोई घर में, लोहार की भट्ठी में, कारखाने में, हुक्के की जिलम पर, और भी अनेक जगह धूआ आग से निकलता देख कर एक का दूसरे में अविनाभाव सम्बन्ध स्थापित कर लेते हैं, और ऐसा सामान्य सिद्धान्त बना लेते हैं कि—जहाँ-जहाँ धूआ है वहाँ-वहाँ आग है। इस सामान्य सिद्धान्त को 'व्याप्ति' कहते हैं; जो सभी जगह समान रूप से सत्य ठहरता है।

ऐसे तो अपने दैनिक व्यवहार के जीवन में जहाँ कहीं हम कुछ समान घटनायें देखते हैं कोई न कोई व्याप्ति बना लिया करते हैं। किसी विवेक के पाँच-दस आदमियों में कोई समानता देख कर समझ लेते हैं कि वहाँ के सभी आदमी ऐसे ही हैं। किसी पेड़ के एक दो आम भीठे निकले तो समझ लेते हैं कि उस पेड़ के सभी आम भीठे होते हैं। इस तरह अनायास बना ली गई व्याप्तियाँ बहुधा भूठी ठहरती हैं। तर्कशास्त्र के लिए इनका कोई महत्त्व नहीं।

तर्कशास्त्र तो वैसी व्याप्तियाँ बनाना चाहता है जो कार्य-कारण सम्बन्ध पर आश्रित हों। जिनका कभी व्यभिचार न हो। न्यूटन ने पेड़ से फल गिरते देख कर पृथ्वी की आकर्षण शक्ति का पता लगा लिया, और सिद्ध किया कि सभी चीज़ पृथ्वी के केन्द्र की ओर आकृष्ट

होती है। मलेरिया रोग के कुछ उदाहरणों की परीक्षा कर डाक्टरों ने पता लगा लिया कि इस रोग की उत्पत्ति अमुक प्रकार के मच्छरों के काटने से होती है। इस तरह, भिन्न २ शास्त्र जिस प्रक्रिया से कुछ को देख कर सब के विषय में जान लेते हैं वही सच्ची शास्त्रीय 'व्याप्ति-विधि' है।

§ १०—अनुमान' के पदों

ऊपर देख चुके कि 'आधार-' वाक्य या वाक्यों से न्यायसंगत निष्कर्ष निकालना ही 'अनुमान' है। अनुमान की निगमन-विधि' में आधार-वाक्य जितना व्यापक होता है निष्कर्ष उतनी ही या उससे कम व्यापकता का निकाला जाता है, उससे अधिक का नहीं। और, व्याप्ति-विधि' में आधार-वाक्य विशेष उदाहरण होते हैं, और निष्कर्ष होता है सामान्य-सिद्ध व्याप्ति।

आधार-वाक्य और निष्कर्ष-वाक्य (निगमन-विधि में 'निगमन-वाक्य', और व्याप्तिविधि में 'व्याप्ति-वाक्य') साथ मिला कर जो युक्ति का प्रयोग किया जाता है वही 'अनुमान' की सर्वाङ्गीन अभिव्यक्ति है। तर्कशास्त्र के अध्येय विषय का यही केन्द्र है।

अनुमान की अभिव्यक्ति वाक्यों में होती है, और, वाक्य उद्देश-पदका' विषय पद' के साथ सम्बन्ध का सूचक होता है। अतः तर्कशास्त्र में 'अनुमान-प्रकरण' के पूर्व 'पद-प्रकरण' और 'वाक्य-प्रकरण' का रहना आवश्यक है। 'पद' के स्वरूप, प्रकार, अर्थभेद, परस्पर सम्बन्ध आदि विचारणीय विषयों की चर्चा 'पद-प्रकरण' में कर ली जायगी। और, वाक्य के स्वरूप, प्रकार, आदि विषयों पर विचार 'वाक्य-प्रकरण' में होगा। 'पद' और 'वाक्य' के यथार्थ ज्ञान पर ही 'अनुमान' का ज्ञान होगा।

'Inference. 'Deduction. 'Induction.

'Proposition. 'Subject-Term. 'Predicate Term.

§ ११—कुछ दूसरे आवश्यक प्रकरण

जब हम कोई 'युक्ति-प्रयोग' दूसरे के सामने उपस्थित करते हैं तब यह आवश्यक है कि वाक्य के 'पदों' को जिन अर्थों में हम कह रहे हैं ठीक-ठीक उन्हीं अर्थों में उन्हें वह भी समझे; नहीं तो परस्पर कोई समझौता हो ही नहीं सकता। भाषा में एक ही शब्द के कभी-कभी कई अर्थ होते हैं, और कभी-कभी तो परस्पर अत्यन्त भिन्न भी। कभी-कभी एक ही 'पद' को हम स्वयं ही भिन्न-भिन्न स्थलों में भिन्न-भिन्न व्यापकता में प्रयोग करते हैं।

उदाहरण के लिए, 'हिन्दू' पद ही ले। 'हिन्दू' कौन है इसे भिन्न-भिन्न लोग भिन्न-भिन्न समय पर भिन्न-भिन्न अर्थों में समझते देखे जाते हैं। कितने लोग कहते हैं कि वे सभी 'हिन्दू' हैं जिनकी मातृभूमि हिन्दुस्तान है। दूसरे लोग मुसलमान और ईसाई को 'हिन्दू' मानने को तैयार नहीं हैं; वे कहते हैं कि 'हिन्दू' वे हैं जो किसी भी भारतीय धर्म को मानते हैं। फिर, दूसरे लोग बौद्धों और जैनो को 'हिन्दू' मानने को तैयार नहीं हैं, वे कहते हैं कि वे 'हिन्दू' हैं जो वेद को प्रमाण मानते हैं। अब, यदि बक्ता अपनी युक्ति के प्रयोग में 'हिन्दू' पद को एक अर्थ में समझे, और श्रोता दूसरे अर्थ में तो कैसे काम चलेगा ।।

इस कठिनाई से बचने के लिए तर्कशास्त्र ऐसे स्थलों में 'लक्षण' का प्रयोग करता है। 'लक्षण' करने में 'पद' के उन धर्मों का निर्देश कर देते हैं जिससे वह ठीक-ठीक पकड़ा जा सके कि उससे किसका बोध होता है। अतः, शास्त्रीय लक्षण की भी विवेचना तर्कशास्त्र के एक स्वतंत्र प्रकरण में होनी चाहिए।

'लक्षण' उस निश्चित सकेत को बता देता है जिसके सहारे यह जाना

जा सके कि उस पद से ठीक-ठीक कौन वस्तु समझे जायेगे । यथा, त्रिभुज का लक्षण किया कि—त्रिभुज वह क्षेत्र है जो तीन भुजाओं से घिरा हो । अथवा, पक्षी का लक्षण किया कि—पक्षी वह प्राणी है जो अपने पंख के सहारे हवा में उड़ सके । किंतु, यह तो त्रिभुज या पक्षी का सामान्य ज्ञान भर हुआ । उनके विशेष ज्ञान के लिए जानना होगा कि त्रिभुज या पक्षी कितने प्रकार के होते हैं; और जाति-उपजाति-सजाति^१ के विचार से उनके 'विभाग'^२ तथा 'वर्ग'^३ किस तरह निर्धारित करेंगे । अतः तर्कशास्त्र में उन पर शास्त्रीय विचार करने के लिए स्वतंत्र 'विभाग-प्रकरण' और 'वर्ग-प्रकरण' भी होंगे ।

§ १२—तर्कशास्त्र या तर्कविद्या ?

कुछ लोगो का कहना है कि युद्ध-विद्या की तरह तर्क-विद्या भी कला है । लाठी-तलवार चलाने की कला से शत्रु को परास्त करना युद्धविद्या बताती है । और, दलीलो के प्रयोग की कला से प्रतिवादी को हरा देना तर्क-विद्या बताती है । अतः, 'तर्कशास्त्र' न कह कर 'तर्कविद्या' कहना अधिक अच्छा होता ।

वग पर विचार करने के लिए स्मरण रखना होगा कि 'कला' शब्द दो अर्थों में प्रयुक्त होता है । 'वह मनुष्य संगीत-कला का विशेषज्ञ है'—इसका अर्थ यह भी हो सकता है कि वह खूब अच्छी तरह गा-बजा सकता है, भले ही उसे इस विद्या के साहित्य का कोई अध्ययन न हो, और इसका अर्थ यह भी हो सकता है कि इस विद्या के साहित्य का ही उसे गम्भीर अध्ययन है, भले ही वह 'सा-रे-ग-म-' का एक गत भी न गा न बजा सके ।

^१ Genus—Species—Coordinate Species.

^२ Division.

^३ Classification.

^४ Is Logic a Science or an Art?

अतः कला शब्द का अर्थ व्यवहार-निपुण्य भी हो सकता है, और सैद्धान्तिक-ज्ञान भी । सैद्धान्तिक-ज्ञान शास्त्र का अनुगामी होता है । इस अर्थ में तर्क-विद्या को अलवस्ता 'कला' कह सकते हैं । यह सूचित करता है कि वे सैद्धान्तिक-ज्ञान उस तर्कशास्त्र पर आश्रित हैं जो न्यायसंगत 'विचार' की शैली का निर्णायक है । तब, इतनी मर्यादा के साथ यह कह सकते हैं कि 'तर्कविद्या' नाम की एक कला है जो तर्क-शास्त्र पर आश्रित है ।

'कला' व्यावहारिक निपुणता का द्योतक है, और 'शास्त्र' व्यवस्थित सैद्धान्तिक-ज्ञान का । तब कह सकते हैं कि तर्कशास्त्र न्यायसंगत तर्क की व्यावहारिक निपुणता का व्यवस्थित सैद्धान्तिक-ज्ञान है ।

तर्कशास्त्र पर आक्षेप

तर्कशास्त्र के विरुद्ध कोई ऐसी आपत्ति कर सकता है कि जब तर्क-शास्त्र बिना पढ़े लोग अच्छा से अच्छा तर्क कर लेते हैं तब इसकी क्या आवश्यकता ? यह आपत्ति ठीक वैसी ही होगी कि यदि कोई कहे कि गांव के नीम-हकीम भी जब अपनी जड़ी-बूटी से मार्क की चिकित्सा कर लिया करते हैं तब वैद्यक शास्त्र के पीछे पढ़ने की क्या आवश्यकता ? या, कोई कहे कि जब अपढ़ मिस्त्री भी बड़े-बड़े कारखाने की मशीनों को बैठा और चला लेता है तब इंजीनियरिङ्ग शास्त्र पढ़ने से क्या लाभ ?

हो सकता है कि नीम-हकीम या अपढ़ मिस्त्री वैद्य या इंजीनियर से भी बढ़ कर चिकित्सा कर लें या मशीन बैठा ले, किंतु उनके ज्ञान में बड़ा अन्तर होता है । वैद्य को अमुक रोग और उसकी चिकित्सा के सच्चे सिद्धान्तों का व्यवस्थित ज्ञान है, वह जानता है कि अमुक रोग किस कारण से होता है और अमुक चिकित्सा किस कारण से उसका निवारक है । नीम-हकीम को यह ज्ञान नहीं है । उसी तरह, इंजीनियर को मशीन

चलाने वाली बिजली की शक्ति किन सिद्धान्तों पर आश्रित है उसका, तथा और भी सभी अन्य सिद्धान्तों का, व्यवस्थित ज्ञान है। मिस्त्री को यह ज्ञान नहीं है।

तर्कशास्त्र के महत्त्व में भी वही बात है। तर्कशास्त्री को इस बात का व्यवस्थित ज्ञान प्राप्त है कि उसके अच्छे तर्कों की अच्छाई किस बात में है, और बुरे तर्कों की बुराई किस बात में। तर्कशास्त्र के अध्ययन के बिना यह ज्ञान नहीं हो सकता; यदि हो भी तो इतना पूर्ण व्यवस्थित नहीं।

§ १३—दार्शनिक लॉक की आपत्ति

प्रसिद्ध दार्शनिक लॉक तर्कशास्त्र की सार्यकता पर आपत्ति करते हुए कहता है—“यह हो नहीं सकता कि ईश्वर ने मनुष्य को द्विपद प्राणी बना कर छोड़ दिया, और इसका जिम्मा (तर्कशास्त्र के प्रणेता) भरस्तू को सौंप दिया कि वह उसे ‘विवेक’ दे दे।”

यदि तर्कशास्त्र इसका दावा करता कि बिना तर्कशास्त्र पढ़े मनुष्य विवेक-पूर्ण विचार नहीं कर सकता तो अलवत्ता लॉक की यह आपत्ति ठीक होती। किंतु तर्कशास्त्र कभी भी ऐसा दावा नहीं करता। तर्कशास्त्र का यह काम नहीं है कि मनुष्य में विवेकशीलता प्रदान करे; उसका तो काम इतना भर है कि मनुष्य को समझा दे कि उसकी विवेकशीलता किस बात में है। और, यह सम्भव नहीं होता यदि मनुष्य पहले से ही विवेकशील न होता। यदि ईश्वर मनुष्य को केवल द्विपद प्राणी बना कर छोड़ देता तो भरस्तू उसे विवेकशील होना नहीं बता सकता, क्योंकि बताने से भी वह नहीं समझता।

उन सिद्धान्तों को बिना जाने जिनकी स्थापना आये दिन तर्कशास्त्र ने की है मनुष्य पहले ही से उनके अनुसार विचार करते आ रहे हैं। तर्कशास्त्र की शास्त्रीयता इसी में है कि उसने उन्हें उन सिद्धान्तों से परिचित कर दिया।

§ १४—विज्ञान-शास्त्र^१ और विधान-शास्त्र^२

यह बात ठीक है कि सभी शास्त्रों का काम नये-नये सिद्धान्तों का आविष्कार करना है। किंतु इसका अर्थ यह नहीं कि वे सिद्धान्त पहले विद्यमान ही न थे। पृथ्वी में आकर्षण शक्ति तब से विद्यमान है जब से पृथ्वी है। पहले लोग उसे उस व्यवस्थित रूप से नहीं जानते थे जैसा आगे चल कर न्यूटन ने बताया। वैसे ही, पदार्थ-शास्त्र ने जब यह बताया कि शून्य डिग्री तापमान में पानी जम जाता है तो यह कोई नई बात नहीं थी जो पहले न होती थी। आदि काल से पानी जमा करता था।

पदार्थ-शास्त्र, वनस्पति शास्त्र, आदि शास्त्रों का काम यही है कि प्रकृति की सभी बातें खोज-खोज कर बता दे, उनका वर्णन भर कर दे। बात जैसी है उसे वैसी जान लेना और बता देना—बस, ये शास्त्र इतना ही करते हैं। इसी से इन्हें 'विज्ञान-शास्त्र' कहते हैं—अथवा, वे शास्त्र जिनका काम केवल विशेष रूप से ज्ञान कर लेना भर है।

'विज्ञान-शास्त्र' के समकक्ष कुछ दूसरे शास्त्र हैं जो 'विधान-शास्त्र' कहे जा सकते हैं। क्या है, यह बताना 'विज्ञान-शास्त्र' का काम है। और, क्या होना चाहिए, यह बताना 'विधान-शास्त्र' का काम है। पदार्थ-शास्त्र विज्ञान-शास्त्र है, क्योंकि वह बता भर देता है कि शून्य डिग्री के तापमान में पानी जम जाता है : वह यह विचार नहीं करता कि किस डिग्री के तापमान में पानी को जमना चाहिए। प्रकृति के नियम तो ध्रुव हैं, उनके विषय में ऐसा होना चाहिए ऐसा नहीं की बात उठाने का कोई अर्थ नहीं। यदि कोई उठावे तो वह मनोरञ्जन मात्र होगा।

ऐसा होना चाहिए और ऐसा नहीं—यह बात मनुष्य के अपने व्यक्तित्व को छोड़ और कही बाह्य जगत में सम्भव नहीं है। 'हमें इस तरह विचार

^१ Positive Science.

^२ Regulative Science.

करना चाहिए, इस तरह नहीं, इस तरह अनुभव करना चाहिए, इस तरह नहीं; इस तरह कर्म करना चाहिए, इस तरह नहीं'—इन्हीं तीन प्रश्नों को ले कर तीन 'विधान-शास्त्रों' का निर्माण हुआ है। इन तीन 'विधान-शास्त्रों' के क्रमशः नाम हैं—तर्कशास्त्र^१, सौन्दर्यशास्त्र^२, और कर्तव्यशास्त्र^३। तर्कशास्त्र का लक्ष्य सत्य-प्राप्ति, सौन्दर्यशास्त्र का लक्ष्य सौन्दर्य-प्राप्ति, और कर्तव्यशास्त्र का लक्ष्य औचित्य (=शिव)-प्राप्ति है। ये तीनों शास्त्र अपनी-अपनी दिशा का निर्देश करते हैं जिससे उनके आदर्श सिद्ध हो सके। इसी से इन्हें 'सादर्श शास्त्र'^४ या 'व्यावहारिक शास्त्र'^५ भी कहते हैं।

§ १५—मानसशास्त्र और तर्कशास्त्र

मानसशास्त्र और तर्कशास्त्र में अन्योन्याश्रय का सम्बन्ध है। मानसशास्त्र, किसी भी दूसरे शास्त्र की तरह, अपनी शास्त्रीय विवेचना में तर्कशास्त्र के सिद्धान्तों का पालन करता है। किंतु, दूसरी ओर, तर्कशास्त्र को न्यायसंगत 'विचार' के सिद्धान्तों की स्थापना करने में मानसशास्त्र से सहायता लेनी पड़ती है। मन की वास्तविक प्रवृत्तियों को समझ कर ही 'सत्य' के साधक सिद्धान्तों का ज्ञान प्राप्त किया जा सकता है। इन दो शास्त्रों में, इतना परस्पर सम्बन्ध होने पर भी, काफी भेद है। भेद की निम्न बातें मुख्य हैं—

(१) मानसशास्त्र का क्षेत्र तर्कशास्त्र के क्षेत्र की अपेक्षा अधिक विस्तृत है। मानसशास्त्र मन की सभी प्रवृत्तियों की परीक्षा करता है, जो मूलतः तीन हैं—संज्ञा^६, वेदना^७ और चेतना^८। मन की जो

^१ Logic. ^२ Aesthetics. ^३ Ethics. ^४ Normative Science ^५ Practical Science. ^६ Psychology and Logic. ^७ Thinking. ^८ Feeling. ^९ Willing.

जानने की प्रवृत्ति है वह 'संज्ञा' है, सुख-दुःखादि अनुभव करने की जो प्रवृत्ति है वह 'वेदना' है, और कर्म करने की जो प्रवृत्ति है वह 'चेतना' है। इनमें, 'वेदना' और 'चेतना' से तर्कशास्त्र का कोई सम्बन्ध नहीं; उनसे तो सम्बन्ध क्रमशः सौन्दर्यशास्त्र और कर्तव्यशास्त्र को है।

'संज्ञा' के क्षेत्र में भी, मानसशास्त्र का क्षेत्र तर्कशास्त्र के क्षेत्र की अपेक्षा अधिक विस्तृत है। हम ऊपर देख चुके हैं कि तर्कशास्त्र का विषय प्रत्यक्ष-ज्ञान नहीं है। 'स्मृति' और 'भावना' मानसशास्त्र के मुख्य अध्यय विषय हैं, किंतु तर्कशास्त्र को उनके अध्ययन से मतलब नहीं।

(२) मानसशास्त्र मानसिक प्रवृत्ति की प्रक्रिया का अध्ययन करता है—यह कि विचार कैसे करते हैं। उस प्रक्रिया से प्राप्त जो फल है उनका अध्ययन करता है तर्कशास्त्र। तर्कशास्त्र इसकी परीक्षा नहीं करता कि 'प्रत्यय', 'अध्यवसाय'^१ या 'ऊहा'^२, किस प्रक्रिया से होते हैं, यह मानसशास्त्र करता है। किंतु जब 'प्रत्यय', 'अध्यवसाय' या 'ऊहा' बन कर तैयार हुए तो वे तुरंत तर्कशास्त्र के अध्यय विषय बन जाते हैं। तर्कशास्त्र इसकी परीक्षा करता है कि ये प्रामाणिक हैं या नहीं।

(३) मानसशास्त्र 'विज्ञान-शास्त्र' है, किंतु तर्कशास्त्र 'विधान-शास्त्र' या 'सादर्श-शास्त्र' है। विज्ञान-शास्त्र का अभिप्राय केवल ज्ञान प्राप्त कर लेना भर है, कैसे कुछ करना चाहिए इस पर वह विचार नहीं करता। विज्ञान-शास्त्र, बिना किसी लक्ष्य या सादर्श का नेतृत्व स्वीकार किए, घटनाएँ जिस रूप में उपस्थित होती हैं उसी रूप में उनकी परीक्षा करता है। किंतु, विधान-शास्त्र किसी सादर्श की सिद्धि की दृष्टि से एक मार्ग की दिशा बताता है।

^१ Concept.

^२ Judgment.

^३ Reasoning.

मानस-शास्त्र, बिना किसी लक्ष्य या आदर्श के नेतृत्व के 'विचार' जिन रूपों में उपस्थित होते हैं उन्हीं रूपों में उनकी परीक्षा करता है। किंतु, तर्कशास्त्र 'सत्य' की प्राप्ति की दृष्टि से न्यायसंगत विचार की दिशा बताता है।

(४) मानसशास्त्र यह सिद्ध करता है कि मन की यह तीन प्रवृत्तिया—संज्ञा, वेदना, चेतना—सदा परस्पर सखिलष्ट रहती हैं। एक का दूसरे के बिना अध्ययन नहीं किया जा सकता। किंतु, यह होने पर भी, तर्कशास्त्र 'प्रत्यय', 'अध्यवसाय' और 'ऊहा' को उनके अपने शुद्ध रूपों में अध्ययन करता है। उनसे सखिलष्ट जो भी वेदना या चेतना हो उस पर विचार नहीं करता। अतः, यह कह सकते हैं कि मानसशास्त्र के विषय की अपेक्षा तर्कशास्त्र का विषय अधिक सूक्ष्म और गहन है।

§ १६—तर्कशास्त्र और तत्त्वशास्त्र^१

दृश्यजगत की आधारभूत पारमार्थिक सत्ता क्या है इसका अध्ययन तत्त्वशास्त्र करता है। तर्कशास्त्र का आधारभूत पारमार्थिक सत्ता के तत्त्वनिरूपण से सम्बन्ध नहीं है। जिस अर्थ में 'पद'^२ उद्देश्य^३ और विधेय^४ के रूप ग्रहण करता है, तथा जिस अर्थ में वाक्य^५ उनके बीच सम्बन्ध स्थापित करता है उन्हीं अर्थों में तर्कशास्त्र बाह्य पदार्थों को ग्रहण करता है, उससे अधिक नहीं। तत्त्वशास्त्र का 'विचार' के 'रूपों' से कोई सम्बन्ध नहीं, किंतु तर्कशास्त्र के लिए उनका बड़ा अर्थ है। यह भेद होने पर भी इन दो शास्त्रों में परस्पर बड़ा सम्बन्ध है।

तत्त्वशास्त्र, शास्त्र होने के नाते, तर्कशास्त्र के सिद्धान्तों के विरुद्ध

^१ Logic and Metaphysics.

^२ Term.

^३ Subject.

^४ Predicate.

^५ Proposition.

नहीं जा सकता । तत्त्वशास्त्र का तर्कशास्त्र के नियमों से सयत होना आवश्यक है ।

फिर, तर्कशास्त्र की भित्ति तत्त्वशास्त्र पर बनती है । तर्कशास्त्र का लक्ष्य है सत्य-प्राप्ति । तब, उस 'सत्य' का स्वरूप है क्या जिसकी प्राप्ति करनी है ? यह प्रश्न तर्कशास्त्र को बलात् तत्त्वशास्त्र के पास ले आता है । विशेष क्या है, सामान्य क्या है, कारण क्या है आदि आदि तत्त्वशास्त्र की बातों पर तर्कशास्त्र विचार करने को बाध्य होता है ।

आगे चल कर हम देखेंगे कि तर्कशास्त्र की आधारभित्ति है 'विचार की मर्यादा के नियम', 'जो यथार्थ में पदार्थ की मर्यादा के नियम हैं ; क्योंकि वे बिना वैसा हुए विचार की मर्यादा की रक्षा किस तरह कर सकते ! और, पदार्थ की मर्यादा का निरूपण करना 'तत्त्वशास्त्र' का विषय है ।

§ १७—तर्कशास्त्र के कुछ लक्षण

इतना परिचय प्राप्त करने के बाद 'तर्कशास्त्र' के कुछ लक्षण जो भिन्न भिन्न दार्शनिकों ने किए हैं उन पर विचार कर लेना अच्छा होगा । कुछ के लक्षणों में 'अतिव्याप्ति'^१ दोष आता है, और कुछ के लक्षणों में 'अव्याप्ति' दोष^२ ।

(क) अतिव्याप्त लक्षण

(१) दार्शनिक युवर्गे ने तर्कशास्त्र का लक्षण किया है—तर्कशास्त्र मानवीय ज्ञान के विधायक नियमों का शास्त्र है ।^३

^१ Laws of thought. विशेष देखिए, परिशिष्ट.....

^२ Too wide.

^३ Too narrow.

^४ "Logic is the science of the regulative laws of human knowledge."

—System of Logic, translated by Lindsay, p. 1.

समीक्षा—हम ऊपर देख चुके हैं कि 'ज्ञान' शब्द का अर्थ अधिक व्यापक है। प्रत्यक्ष, अनुमिति और आप्तवचन, सभी ज्ञान ही हैं। इनमें, तर्कशास्त्र को प्रत्यक्ष-ज्ञान का अध्ययन करना नहीं है, क्योंकि जो वस्तु प्रत्यक्ष हो ही गया उसके विषय में तर्क की क्या आवश्यकता ? उसे तो हम बिना विवाद किए वैसा जान लेते हैं।

रस्सी में साप का, सूर्य की प्रखर किरणों में पानी का, ठूँठ में मनुष्य का आदि जो प्रत्यक्ष-ज्ञान में आन्ति होती हैं उसके कारण इन्द्रिय-दोष, दूरी, या किसी प्रकार का व्यवधान हो सकता है। एक प्रकार के अक्षि-रोग से पीडित मनुष्य को सभी चीजें पीली ही पीली दीखती हैं। किसी किसी को दूर ही की चीज साफ दीखती है, पास की चीज धुँधली। इन कारणों का अध्ययन वैद्यकशास्त्र करेगा। ज्ञानोत्पत्ति की प्रक्रिया का जहाँ तक सम्बन्ध है वहाँ तक उसका अध्ययन मानसशास्त्र भी करेगा। किंतु, तर्कशास्त्र का इससे सीधा सम्बन्ध नहीं है। तर्कशास्त्र का तो ज्ञान से सीधा सम्बन्ध तभी होता है जब वह 'विचार' का रूप ले लेता है।

आप्तवचन-जन्य ज्ञान भी तर्कशास्त्र का विषय नहीं हो सकता। विश्वसनीय दिशा से आई हुई बात को हम वैसा मान लेते हैं। वह तर्क का विषय नहीं होता। हा, इस पर भले ही पहले विचार कर ले कि अमुक विश्वसनीय है या नहीं।

तर्कशास्त्र का अपना विषय, उक्त दो ज्ञानों को छोड़, तीसरा अनुमिति-ज्ञान ही है। जानी चीज के आधार पर अनजानी चीज को समझने में, भूल होने का खतरा है। प्रत्यक्ष-ज्ञान या आप्तवचन-जन्य-ज्ञान में उसी समय संदेह नहीं रहता। अनुमिति-ज्ञान में उसी समय संदेह का रहना सम्भव है, क्योंकि वह परोक्ष का ज्ञान है, और परोक्ष में संदेह का वना भी रहना स्वाभाविक है। यहाँ विवेक की बड़ी आवश्यकता है। अतः तर्कशास्त्र का अभ्येय विषय 'अनुमिति-ज्ञान' ही है।

दार्शनिक युववर्ग के 'ज्ञान' सामान्य शब्द का प्रयोग करने से जो

प्रत्यक्ष और आप्तवचन का भी उसमें अन्तर्भाव हो गया है यह अतिव्याप्ति दोष है ।

(२) पोर्टे रॉयल लाजिक के कर्ता ने भी तर्कशास्त्र के लक्षण करने में ऐसी ही भूल की है । उसका लक्षण है—सत्य की प्राप्ति के लिए मनुष्य की बुद्धि का जो व्यापार है उसी का शास्त्र तर्कशास्त्र है ।^१

समीक्षा—सत्य की प्राप्ति के लिए मनुष्य की बुद्धि का व्यापार प्रत्यक्ष-ज्ञान और आप्तवचन-जन्य-ज्ञान में भी होता ही है । किंतु देख चुके हैं कि तर्कशास्त्र का उनसे सम्बन्ध नहीं है । अतः, इस लक्षण में भी अतिव्याप्ति दोष है ।

(ख) अव्याप्त लक्षण

(१) दार्शनिक अल्डरिच तर्कशास्त्र का लक्षण इस प्रकार करता है—तर्कशास्त्र ऊहापोह करने की विद्या (कला) है^२ ।

समीक्षा—इस लक्षण के अनुसार तर्कशास्त्र का सम्बन्ध केवल 'अनुमान' से बताया गया है । किंतु, हम देख चुके हैं कि, 'अनुमान' पर विचार करने के साथ साथ, तर्कशास्त्र इन बातों पर भी विचार करता है कि 'लक्षण' क्या है, तथा शास्त्रीय विभाजन और वर्गीकरण किस प्रकार किया जाता है । और भी, तर्कशास्त्र केवल एक कला नहीं है; यह शास्त्र भी है । अतः इस लक्षण में अव्याप्ति दोष है ।

(२) अलवर्ट्स मेंनस तथा कुछ दूसरे अरबी शास्त्रियों ने तर्कशास्त्र का लक्षण इस प्रकार किया है—तर्कशास्त्र शास्त्रार्थ करने का शास्त्र है^३ ।

^१ "Logic is the science of the operations of the human understanding in the pursuit of truth."

^२ Logic is the Art of Reasoning.

^३ Logic is the Science of Argumentation.

समीक्षा—तर्कशास्त्र शुद्ध शास्त्र नहीं है; यह विद्या भी है। इस लक्षण में तर्कशास्त्र के विषाद्यक स्वभाव का समावेश नहीं हुआ है।

फिर, शास्त्रार्थ किया जा सकता है सत्य की प्राप्ति के लिए, अथवा केवल प्रतिवादी को जैसे हो तैसे नीचा दिखाने के लिए। किंतु, तर्कशास्त्र का दूसरे उद्देश्य से किए गए शास्त्रार्थ से कोई मतलब नहीं। तर्कशास्त्र तो उसी शास्त्रार्थ की विधियों का अध्ययन करता है जिनसे 'सत्य' का लाभ हो।

(३) तर्कशास्त्री बदले तर्कशास्त्र का लक्षण इस प्रकार करता है—

तर्कशास्त्र क्हापोह का शास्त्र भी है, और उसकी विद्या भी।^१

समीक्षा—यद्यपि इस लक्षण में तर्कशास्त्र के विज्ञानात्मक और विधानात्मक दोनों भावों का संग्रह कर लिया गया है, तथापि यह इसे नहीं व्यक्त करता कि 'लक्षण-विभाजन-वर्गीकरण'^२ भी तर्कशास्त्र के प्रध्येय विषय है। इस तरह, उतनी दूर तक इसमें भी अव्याप्ति-दोष वर्तमान है।

इसी प्रकार कुछ दूसरे दार्शनिकों के भी लक्षण उद्धृत किए जा सकते हैं जिनकी समीक्षा इन्हीं दृष्टियों से की जा सकती है—

थॉमसन—तर्कशास्त्र विचार की मर्यादाओं का शास्त्र है।

हैमिल्टन—तर्कशास्त्र विचार की रूपविषयक मर्यादाओं का शास्त्र है। इत्यादि

^१Logic is the Science and also the Art of Reasoning.

^२Definition—Division—Classification.

दूसरा अध्याय

पद-प्रकरण

§ १—प्राक्तयन

तर्कशास्त्र का अपना विषय 'अनुमान' है, जिसका वह अध्ययन करता है। अनुमान के दो अंग होते हैं—(१) आचार-वाक्य, एक या अनेक, और (२) निष्कर्ष-वाक्य। इन वाक्यों को एक साथ क्रम से जमा कर जो उपस्थित किया जाता है उसे 'युक्ति' कहते हैं। निगमन-विधि की युक्ति को 'निगमन युक्ति' और व्याप्ति-विधि की युक्ति को 'व्याप्ति-युक्ति' कहते हैं। उदाहरणार्थ—

निगमन-युक्ति—

सभी 'पक्षु' 'चतुष्पद' है,

सभी 'घोड़े' 'पक्षु' है,

∴ सभी 'घोड़े' 'चतुष्पद' है।

व्याप्ति-युक्ति—

'कोआ' 'अण्डज' है,

'सुग्गा' 'अण्डज' है,

'मैना' 'अण्डज' है,

'भोर' 'अण्डज' है इत्यादि

∴ सभी 'पक्षी' 'अण्डज' है।

^१ Deductive Argument.

^२ Inductive Argument.

देखा कि 'युक्ति' वाक्यो के सम्मेलन से बनती है; अतः 'युक्ति' का स्वरूप समझने के लिए पहले 'वाक्य' का स्वरूप समझना आवश्यक है ।

'वाक्य' के तीन अंग होते हैं—(१) उद्देश,^१ (२) विधेय^२ और (३) सयोजक^३ । 'उद्देश' वह है जिसके साथ कोई सम्बन्ध स्थापित किया जाय . 'विधेय' वह है जिसका सम्बन्ध 'उद्देश' के साथ स्थापित किया जाय : और 'सयोजक' वह क्रिया-पद है जो 'उद्देश' और 'विधेय' के बीच के सम्बन्ध का सूचक है । जैसे—

सभी 'पशु' 'चतुष्पद' हैं ।

इस वाक्य में 'सभी पशु' उद्देश हैं, और 'चतुष्पद' विधेय, क्योंकि पहले के साथ दूसरे का सम्बन्ध बताया गया है । अन्त में जो क्रिया का रूप 'हैं' है वह सयोजक है, क्योंकि वह सूचित करता है कि उद्देश के साथ विधेय का विधानात्मक^४ सम्बन्ध है ।

अंग्रेजी भाषा के वाक्य में इनके प्रयोग का क्रम इस प्रकार रहता है—उद्देश-सयोजक-विधेय । जैसे—All men are mortal । उद्देश और विधेय के प्रयोग वाक्य के दोनों छोर पर होते हैं, इससे उन्हें Term (टर्म=छोर) कहते हैं । किन्तु, हिन्दी भाषा में उन्हें 'छोर' का नाम नहीं दिया जा सकता, क्योंकि हिन्दी की वाक्य-रचना के अनुसार उनका क्रम भिन्न—उद्देश-विधेय-सयोजक—है । अंगरेजी में इनका जो क्रम है उससे एक बड़ी सन्नूलियत होती है । यह कि, सयोजक के बीच में आ जाने से उद्देश और विधेय साफ साफ अलग हो जाते हैं, और उनके आपस में खिल्ल-मिल्ल होने का डर नहीं रहता । हिन्दी में यह डर बना रहता है । उदाहरण के लिए यह वाक्य लें—

^१ Proposition.

^२ Subject.

^३ Predicate.

^४ Copula.

^५ Affirmative.

मेरा मित्र गंगा जा रहा है ।

इस वाक्य में क्या उद्देश्य है और क्या विधेय यह निश्चय करना बड़ा कठिन है । गंगा मेरे मित्र का नाम हो सकता है; और तब इस वाक्य के उद्देश्य और विधेय को इस प्रकार अलग अलग कर सकते हैं—‘मेरा मित्र गंगा’ ‘जा रहा’ है । और, यदि गंगा मेरे मित्र का नाम नहीं किंतु नदी का नाम है तो वाक्य इस प्रकार समझा जायगा—‘मेरा मित्र’ ‘गंगा जा रहा’ है ।

अतः, इस भ्रम से बचने के लिए उद्देश्य और विधेय को पृथक् पृथक् उल्टे कामों से ‘—’ इस प्रकार चिह्नित कर देना आवश्यक है ।

उद्देश्य एक शब्द का भी हो सकता है, या अनेक शब्दों का भी, जो मिल कर एक बात प्रगट करें । विधेय के साथ भी यही बात है । उदाहरण के लिए निम्न वाक्य देखें जिसका उद्देश्य अनेक शब्दों का है, और विधेय केवल एक शब्द का—‘भारतवर्ष के जो सबसे बड़े शायरी हैं उनका नाम’ ‘गांधी’ है । उद्देश्य तथा विधेय को, चाहे वे एक शब्दात्मक हों या अनेक-शब्दात्मक, ‘पद’^१ कहते हैं । वाक्य^२ इन दो पदों में सम्बन्ध स्थापित करता है । अतः ‘वाक्य’ के स्वरूप को समझने के लिए ‘पद’ का स्वरूप समझना आवश्यक है ।

§ २—‘पद’ क्या है ?

उस शब्द या शब्दों के समूह को ‘पद’ कहते हैं जो किसी वाक्य में उद्देश्य या विधेय के ऐसा प्रयुक्त हो सके ।

सभी ‘पद’ शब्द हैं, किंतु सभी शब्द ‘पद’ नहीं हैं । सभी संज्ञा, सर्वनाम, और विशेषण स्वतंत्र रूप से वाक्य में उद्देश्य या विधेय के ऐसा प्रयुक्त हो सकते हैं; अतः वे ‘पद-योग्य’ शब्द हैं । ने, को, से, इत्यादि कारक के चिह्न; जल्दी, धीरे, इत्यादि क्रिया-

^१ Term.

^२ Proposition.

विशेषण; और, जो, सो, इत्यादि संयोजक-सर्वनाम ऐसे शब्द हैं जो स्वतंत्र रूप से किसी वाक्य में उद्देश या विधेय के ऐसा प्रयुक्त नहीं हो सकते। हाँ, वे किसी अनेक-शब्दात्मक 'पद' में संयुक्त हो सकते हैं। अतः, ऐसे शब्दों को 'पद-संयोज्य' कहते हैं। फिर, कृछ ऐसे-शब्द भी हैं जो न स्वयं 'पद' के ऐसा प्रयुक्त हो सकते हैं, और न किसी पद में संयुक्त हो सकते हैं, जैसे—हाय, अरे, ओह इत्यादि। ऐसे शब्दों को 'पदायोग्य' कहते हैं। इस तरह, तर्कशास्त्र की दृष्टि से शब्द तीन प्रकार के हुए—(१) पदयोग्य, (२) पद-संयोज्य और (३) पदायोग्य^१।

'पद-संयोज्य' तथा 'पदायोग्य' शब्द भी जब सज्ञा बन कर वाक्य में उद्देश के ऐसा प्रयुक्त होते हैं, जैसे—

'ने' 'कर्ताकारक का चिह्न' है,

'बीरे' 'क्रियाविशेषण' है,

'जो' 'एक संयोजक सर्वनाम' है,

'हाय' 'शोक का व्यञ्जक' है,—

तब उन्हें भी 'पदयोग्य शब्द' की कोटि में अन्तर्गत करना चाहिए।

§ ३—'पद' के दो बोध

कोई 'पद' क्या बोध करता है? मनुष्य, पक्षी, मछली इत्यादि सज्ञायें 'पद' हैं : जब हम उनके नाम लेते हैं तो हमारे मन में क्या बात आती है?

तर्कशास्त्र की दृष्टि से वे दो बातों का बोध कराते हैं। सर्व प्रथम तो उनसे उन सभी व्यक्तियों का बोध होता है जो उन नामों से जाने जाते

^१ (१) Categorematic.

(२) Syncategorematic.

(३) Acategorematic.

है। इस बोध को ‘व्यक्ति-बोध’^१ या ‘द्रव्य-बोध’^२ कहते हैं। संसार में जितने मनुष्य हैं सभी ‘मनुष्य’ पद के ‘व्यक्तिबोध-द्रव्यबोध’ में अन्तर्गत हैं। इसी तरह, ‘पक्षी’ और ‘मछली’ पदों के व्यक्ति-बोध में संसार के सभी पक्षी और मछलियां सम्मिलित हैं। इस बोध को ‘पद का विस्तार’^३ भी कहते हैं, क्योंकि यह बताता है कि अमुक ‘पद’ से समझे जाने वाले व्यक्तियों या द्रव्य का विस्तार क्या है।

‘व्यक्ति-बोध’ के साथ साथ, ‘पद’ से उन धर्मों का भी बोध होता है जिनके कारण वे व्यक्तियां (या द्रव्य) उस नाम से जानी जाती हैं। उन धर्मों को ‘स्वभाव-बोध’^४ कहते हैं। ‘मनुष्य’ पद से जिन व्यक्तियों का बोध होता है उन्हें ‘मनुष्य’ क्यों कहते हैं ? क्योंकि वे विवेकशील प्राणी हैं। ‘पक्षी’ पद से जिन व्यक्तियों का बोध होता है उन्हें ‘पक्षी’ क्यों कहते हैं ? क्यों कि वे पंख वाले प्राणी हैं। ‘मछली’ पद से जिन व्यक्तियों का बोध होता है उन्हें ‘मछली’ क्यों कहते हैं ? क्यों कि वे जलचर प्राणी हैं। यहां, विवेकशीलता और प्राणित्व ‘मनुष्य’ का, पंख वाला होना और प्राणित्व ‘पक्षी’ का, तथा जलचर होना और प्राणित्व ‘मछली’ का ‘स्वभाव-बोध’ है।

यदि उस पद को सुनते उसका ‘स्वभाव-बोध’ उद्बुद्ध न होता तो हम उसका ‘व्यक्ति-बोध’ भी नहीं कर सकते। इस तरह, व्यक्ति-बोध स्वभाव-बोध पर और स्वभावबोध व्यक्तिबोध पर आश्रित है। पद के दोनों बोध अल्पाधिक मात्रा में साथ साथ होते हैं। जिस तरह व्यक्तिबोध को ‘पद का विस्तार’ भी कहते हैं, उसी तरह स्वभावबोध को ‘पद की गहनता’^५ भी कहते हैं। व्यक्तिबोध को ‘पद का क्षेत्र’, ‘पद की परिधि’, ‘पद का साम्राज्य’ आदि नामों से भी पुकारते हैं। स्वभावबोध

^१ Denotation.

^२ Extension of the Term.

^३ Connotation.

^४ Intension of the Term.

भी 'पद का भाव', 'पद का पदत्व' 'पद का सामर्थ्य' आदि नामों से जाना जाता है ।

§ ४—दोनों 'बोधों' का परस्पर सम्बन्ध

व्यक्तिबोध और स्वभावबोध में परस्पर क्या सम्बन्ध है ? ऐसा स्वीकार किया गया है कि किसी पद के व्यक्तिबोध और स्वभावबोध विपरीत दिशा में घटते बढ़ते हैं ।^१ अर्थात्, जब एक बढ़ता है तब दूसरा घटता है, और जब एक घटता है तब दूसरा बढ़ता है ।

'विवेकशील प्राणी होना' मनुष्य पद का स्वभावबोध है; और उसका व्यक्तिबोध है ससार की अखिल जन-संख्या । अब, उसके स्वभावबोध में 'सुन्दरता' का एक और गुण बढ़ा दे; तो 'सुन्दर विवेकशील प्राणी' से वे मनुष्य नहीं समझे जायेंगे जो कुरूप हैं । इस तरह, 'मनुष्य' पद के स्वभावबोध में वृद्धि कर देने से उसके व्यक्तिबोध में ह्रास हो गया । यदि उसमें 'विद्वत्ता' का एक गुण और बढ़ा दे, तो 'विद्वान सुन्दर विवेकशील प्राणी' से मनुष्य के व्यक्तिबोध में और भी कमी हो जायगी, क्योंकि जो विद्वान नहीं हैं उनकी गिनती यहाँ नहीं की जायगी ।

इसका उलटा, पद के 'व्यक्तिबोध' में वृद्धि होने से उसके 'स्वभावबोध' में ह्रास होने का नियम भी इसी उदाहरण को प्रतिलोम दिशा में देखने से स्पष्ट हो जायगा । 'विद्वान-सुन्दर-विवेकशील-प्राणी' इतना एक पद हुआ, जिसका व्यक्तिबोध उन कुछ लोगों से ही है जो इन गुणों से सम्पन्न हैं । अब, इस व्यक्तिबोध में यदि हम उन लोगों को भी शामिल कर लें जो मूर्ख हैं तो हमें इस पद के 'स्वभावबोध' से 'विद्वत्ता' का गुण कम कर देना होगा । यदि इसके व्यक्तिबोध को इसमें कुरूप लोगों को

^१The denotation and the connotation of a term vary inversely.

भी सम्मिलित कर के बढ़ाना चाहें तो उसके स्वभावबोध में 'सुन्दरता' के गुण का भी ह्रास हो जायगा।

'मनुष्य' पद का स्वभावबोध मान ले 'क' है, और व्यक्तिबोध 'ख'। तब, पहले में वृद्धि होने से दूसरे के ह्रास होने का नियम निम्न तालिका से प्रकट होगा—

मनुष्य	
स्वभावबोध	व्यक्तिबोध
'क' = विवेकशीलता और प्राणित्व	'ख' = ससार की अखिल जन संख्या
'क' + सुन्दरता	'ख' — कुरूप लोग
'क' + सुन्दरता + अमीरी	'ख' — कुरूप लोग — गरीब लोग
'क' + सुन्दरता + अमीरी + पण्डिताई	'ख' — कुरूप लोग — गरीब लोग — मूर्ख लोग

यहां, 'पण्डित-अमीर-सुन्दर-विवेकशील-प्राणी' यह एक पद हुआ। इस पद का व्यक्तिबोध मान लें 'अ' है, और स्वभावबोध 'ब'। तब, पहले में वृद्धि होने से दूसरे के ह्रास होने का नियम निम्न तालिका से प्रकट होगा—

'पण्डित. . प्राणी'	
व्यक्तिबोध	स्वभावबोध
'अ' = ससार के कुल ऐसे मनुष्य	'ब' = पण्डिताई. . . प्राणित्व
'अ' + मूर्ख लोग	'ब' — पण्डिताई
'अ' + मूर्ख लोग + गरीब लोग	'ब' — पण्डिताई — अमीरी
'अ' + मूर्ख लोग + गरीब लोग + कुरूप लोग	'ब' — पण्डिताई — अमीरी — सुन्दरता

पहली तालिका को नीचे की ओर से देखने पर मालूम होगा कि जैसे-जैसे पद के स्वभावबोध में एक एक गुण लुप्त होते गये वैसे वैसे व्यक्तिबोध में नये नये प्रकार के लोग भी सम्मिलित किए जाने लगे। उसी तरह, दूसरी तालिका को नीचे की ओर से देखने पर मालूम होगा कि जैसे-जैसे पद के व्यक्तिबोध में एक एक प्रकार के लोग लुप्त होते गये वैसे वैसे स्वभावबोध में नये नये गुण भी सम्मिलित किए जाने लगे।

अतः, पद के दोनों 'बोधों' के परस्पर वृद्धि-ह्रास का नियम चार प्रकार से सिद्ध हुआ—

- (१) स्वभावबोध में वृद्धि होने से व्यक्तिबोध में ह्रास होता है।
- (२) व्यक्तिबोध में वृद्धि होने से स्वभावबोध में ह्रास होता है।
- (३) स्वभावबोध में ह्रास होने से व्यक्तिबोध में वृद्धि होती है।
- (४) व्यक्तिबोध में ह्रास होने से स्वभावबोध में वृद्धि होती है।

इस नियम को संक्षेप में इस तरह समझा जा सकता है कि, पद जितना विशेष होता जायगा उसका स्वभावबोध उतना ही बढ़ता जायगा जैसे—

पद	स्वभावबोध
मनुष्य	मनुष्यत्व
एशियाई	मनुष्यत्व + अमुक महादेश का होना
भारतीय	मनुष्यत्व + अमुक महादेश का होना + अमुक देश का होना
पंजाबी	मनुष्यत्व + अमुक महादेश का होना + अमुक देश का होना + अमुक प्रान्त का होना
.....
हिम्मत सिंह	मनुष्यत्व, अमुक महादेश, देश, प्रान्त, नगर, महल्ला, घर का होना, अमुक धर्म, जाति, परिवार का होना, इत्यादि इत्यादि।

व्यक्तिबोध की दृष्टि से एक 'जाति' में उसकी 'उपजाति' अन्तर्गत है, किंतु स्वभावबोध की दृष्टि से 'उपजाति' में ही 'जाति' अन्तर्गत है ।^१

'पशु' एक जाति है, जिसकी एक उपजाति 'घोड़ा' है । व्यक्तिबोध की दृष्टि से, पशुओं में घोड़े भी सम्मिलित हैं : और स्वभावबोध की दृष्टि से, घोड़ेपने में पशुत्व भी है ।

§ ५—नये पदों की उत्पत्ति

किन्नी नये गुण का समावेश करके जब किसी पद का स्वभावबोध बढ़ा देते हैं तब वह वही पद नहीं रहता, किंतु नया पद हो जाता है । 'मनुष्य' पद के स्वभावबोध में 'सुन्दरता' का एक और गुण बढ़ा दें, तो यह 'सुन्दर-मनुष्य' एक नया पद बन जाता है : और इस नये पद का व्यक्तिबोध प्रथम पद के व्यक्तिबोध से कम विस्तार का होता है ।

इसके उलटे भी, किसी नये प्रकार के लोगों का समावेश करके जब किसी पद का व्यक्तिबोध बढ़ा देते हैं, तब वह वही पद नहीं रहता किंतु नया पद हो जाता है । 'सुन्दर-मनुष्य' एक पद है । इस पद के व्यक्तिबोध में 'कुरूप' लोगों को भी शामिल कर लें, तो यह एक नया पद 'मनुष्य' उपस्थित होगा । और, इस नये पद का स्वभावबोध पहले पद से कम 'गहन' होगा ।

यहां ध्यान देना आवश्यक है कि यदि किसी पद के स्वभावबोध में कोई ऐसा गुण बढ़ा दें जो उसकी सभी व्यक्तियों में सामान्य रूप से पाया जाता है तो उसके व्यक्तिबोध में कोई ह्रास नहीं होगा । 'त्रिभुज' पद का स्वभावबोध है 'तीन भुजाओं से घिरा होना' । अब, यदि इसमें 'तीन कोणों

^१ Genus.

^२ Species.

^१ देखो पृ० ५८

का होना' एक और गुण बढ़ा दे, तो उसमें पद के व्यक्तिबोध में कोई ह्रास नहीं होगा, क्योंकि जितने भी त्रिभुज हैं सभी के तीन कोण होते हैं।

§ ६—'बोध' का अर्थ

'व्यक्तिबोध' या 'स्वभावबोध' से उन व्यक्तियों या गुणों का मतलब नहीं है जिन्हें हम या आप जाने ही। हम या आप जानें चाहे न जानें, उस जाति के जितने व्यक्ति-विशेष ससार में हैं सभी उसके व्यक्तिबोध से समझे जायेंगे। उसी तरह, जाने चाहे न जाने, वे सभी धर्म पद के स्वभावबोध में सम्मिलित हैं जिनके आधार पर उस जाति का जातित्व निर्भर करता है। जब कोलम्बस ने अमेरिका महाद्वीप का पता लगाया, तब हम लोगो ने एक नये महाद्वीप से परिचय प्राप्त किया ठीक, किंतु इसका अर्थ यह नहीं कि 'महाद्वीप' पद के व्यक्तिबोध में कोई वृद्धि हुई; और उस कारण उसके स्वभाव-बोध में कोई ह्रास भी नहीं हुआ। उसी तरह, विज्ञान के विकास से यदि किसी जाति के 'जातित्व' का हमें पूर्णतर ज्ञान प्राप्त हो जाय, तो इसका मतलब यह नहीं कि उसके 'स्वभाव-बोध' में कोई वृद्धि हो गई, और उस कारण उसके व्यक्तिबोध में भी कोई ह्रास नहीं होता। न्यूटन ने पता लगाया कि पदार्थ में आकर्षण शक्ति है; इससे पदार्थ के एक नये गुण के साथ हमारा परिचय हुआ ठीक, किंतु इसका अर्थ यह कभी नहीं कि न्यूटन ने पदार्थ के स्वभावबोध को बढ़ा दिया; और इसी कारण उससे 'पदार्थ' पद के व्यक्तिबोध में कोई ह्रास नहीं होता।

§ ७—परस्पर ह्रास-वृद्धि का कोई निश्चित नियम नहीं

'पद' के एक बोध में ह्रास-वृद्धि का जो दूसरे बोध में उलटा प्रभाव पड़ता है इसके अनुपात का कोई निश्चायक नियम नहीं है। स्वभावबोध में कैसे गुण की वृद्धि करने से व्यक्तिबोध में कैसा अन्तर होगा यह तो इस बात पर निर्भर है कि वह गुण कैसा है।

‘मनुष्य’ पद के स्वभावबोध में यदि ‘लोभी’ का गुण बढ़ा दें तो उसके व्यक्तिबोध में बहुत कम अन्तर पड़ता है, क्योंकि अधिक लोग लोभी ही हैं। किंतु, यदि उसके स्वभाव-बोध में ‘निर्लोभी’ का गुण बढ़ा दें तो उसके व्यक्तिबोध में भारी ह्रास हो जायगा, क्योंकि संसार में निर्लोभी मनुष्य बहुत ही कम हैं।

§ ८—पदों का विभाजन^१

किन्हीं चीजों या व्यक्तियों को भिन्न भिन्न प्रकार से विभागों में बांट कर उनकी परीक्षा कर लेने से उनके पृथक्-पृथक् स्वरूप स्पष्ट समझने में बड़ी सुविधा होती है। जैसे—

मान लें कि ‘क’, ‘ख’ और ‘ग’ तीन मनुष्य हैं। धर्म के ह्याल से—‘क’ हिन्दू है; और ‘ख+ग’ मुसलमान। धन के ह्याल से—‘क+ख’ धनी है, और ‘ग’ गरीब। स्वास्थ्य के ह्याल से—‘ख’ नीरोग है, और ‘क+ग’ रोगी। विद्या के ह्याल से—‘क+ख’ पढ़ा लिखा और ‘ग’ अपढ़।

इन विभागों की परीक्षा करने से पता चलता है कि—

- (१) ‘क’ एक पढ़ा-लिखा धनी हिन्दू है, किंतु रोगग्रस्त रहा करता है;
- (२) ‘ख’ एक पढ़ा-लिखा धनी मुसलमान है, और वह नीरोग भी रहता है;
- (३) ‘ग’ एक अपढ़ गरीब मुसलमान है, जो रोगग्रस्त भी रहा करता है।

इसी तरह, जितने भी ‘पद’ हैं उन्हें भिन्न भिन्न प्रकार से विभागों में बांट कर उनकी परीक्षा कर लें तो किसी विशेष ‘पद’ का स्वरूप स्पष्टतः निर्धारित करने में बड़ी सुविधा होगी। अनेक तर्कशास्त्रियों ने ‘पदों’ के

^१ Divisions of Terms.

विभाग अपने अपने ढंग से किए हैं। उनमें ध्यान देने योग्य कुछ सम्मत विभाजन नीचे दिये जाते हैं—

(क) एकशब्दात्मक—अनेकशब्दात्मक^१

जो 'पद' एक से अधिक शब्दों के संयोग से बने हैं उन्हें 'अनेकशब्दात्मक पद' कहते हैं; और शेष 'पदों' को 'एकशब्दात्मक'। जो शब्द 'पदयोग्य' हैं वही 'एक-शब्दात्मक पद' हो सकते हैं। 'पदयोग्य' और 'पदसंयोज्य'^२ दोनों प्रकार के शब्द मिल कर 'अनेक-शब्दात्मक पद' बनते हैं। पदों का यह विभाजन उनके केवल बाह्य-रूप का विचार करता है, उनके अपने अर्थों का नहीं। उदाहरणार्थ—

एक-शब्दात्मक पद—मनुष्य, कुर्सी, राजा, देश इत्यादि।

अनेक-शब्दात्मक पद—कुर्सी पर बैठा मनुष्य, देश का राजा इत्यादि

(ख) व्यक्तिवाचक—जातिवाचक^३

जिस पद से किसी बात एक का बोध होता हो उसे व्यक्तिवाचक पद कहते हैं। जैसे—'हिमालय', 'महात्मा गांधी', 'यह किताब', 'महा राष्ट्र का वह सिंह जिसने मुगलों के छक्के छुड़ा दिये थे' इत्यादि।

जिस पद से उन सभी का बोध हो जो अपने कुछ साधारण धर्म के कारण एक जाति=वर्ग के समझे जाय, उसे 'जातिवाचक पद' कहते हैं। जैसे—'मनुष्य', 'पुस्तक', 'जो सदा देश की सेवा के लिए तैयार रहा करते हैं' इत्यादि। इस तरह, 'जातिवाचक' पद से केवल उनका

^१ Simple (or Single-worded) and Composite (or Many-worded).

^२ Categorematic and Syncategorematic words.

^३ Singular (or Individual) and General (or Common).

ही बोध नहीं होता है जो उस नाम से जाने जाते हैं, किंतु उससे उनके उस साधारण धर्म का भी बोध होता है जिस का रण वे उस नाम से जाने जाते हैं।

‘व्यक्तिवाचक’ पद दो प्रकार के होते हैं—सार्थक और धातु-निष्क^१। ‘जातिवाचक’ पद के भी यह विभाग कर सकते हैं, किंतु उस पर यहाँ विचार करने की आवश्यकता नहीं, क्योंकि तर्कशास्त्र की दृष्टि से उस भेद का कोई महत्त्व नहीं है।

(१) सार्थक व्यक्तिवाचक पद वह है जिससे उस धर्म का भी पता लग जाय जिस कारण उस का वह नाम दिया गया है। जैसे, ‘संसार का सर्वोच्च भिखर’ यह एक ‘सार्थक व्यक्तिवाचक पद’ है; क्योंकि इससे अमुक भिखर एवरेस्ट का बोध होता है, और साथ साथ उसके इस साधारण धर्म ऊँचाई का भी पता लगता है। ‘पंजाब’, ‘महात्मा जी’, ‘बुद्ध’, ‘भूमव्यसागर’, ‘सीमाप्रान्त’, ‘युक्तप्रान्त’ इत्यादि ऐसे ही पद के उदाहरण हैं। इन पदों का ‘व्यक्तिबोध’ भी है, और ‘स्वभावबोध’ भी।

पद के शब्द का कोई अर्थ होने मात्र से वह ‘सार्थक व्यक्तिवाचक पद’ नहीं समझा जाता। उस व्यक्तिवाचक पद की सार्थकता तो तब है जब उस व्यक्ति का व्यक्तित्व इसी अर्थ में हो। बहुधा ऐसा होता है कि किसी व्यक्ति के नामकरण के समय वह सार्थक होता है, किंतु आगे चल कर वह अपना अर्थ खो देता है। बचपन में सुन्दर आँखों वाला होने के कारण किसी का उस समय नाम ‘सुलोचन’ रक्खा जा सकता है; किंतु आगे चल कर उसके अंघा हो जाने पर भी उसका नाम नहीं बदलता। बहुधा लोगों के नाम सार्थक होने पर भी उन अर्थों से उनके व्यक्तित्व का कोई सम्बन्ध नहीं रहता। जिसका नाम अमर सिंह है वह भी मर जाता है, जिसका नाम धनपाल है वह भी कंगाल हो सकता है,

^१Significant and Non-significant Singular Terms.

इत्यादि । अतः, यथार्थ मे 'साथक व्यक्तिवाचक पद'^१ वही है जिसका अर्थ उस खास व्यक्ति के व्यक्तित्व के साथ घुलमिल कर इतना एक हो गया है कि एक को दूसरे के बिना समझा भी नहीं जा सकता ।

(२) यादृच्छिक व्यक्तिवाचक^२ पद वह है जो किसी का रूढ़ नाम हो । जैसे—राम, मोहन, अब्दुल्ला, कलकत्ता, गंगा, विध्याचल इत्यादि । ऐसे रूढ़ नाम से किसी खास एक का संकेत भर होता है । उसका स्वभाव क्या है इसे बोध कराने का सामर्थ्य उस नाम में नहीं होता । परिचय प्राप्त करने के उपरान्त मले ही अमुक व्यक्ति का नाम लेते उसके असाधारण गुणों का भी बोध कर लें : किंतु, इसका अर्थ यह नहीं कि उस नाम में स्वयं उस व्यक्ति विशेष के स्वभाव उद्बुद्ध कराने की योग्यता थी । अतः, ऐसे रूढ़ यादृच्छिक व्यक्तिवाचक पदों के 'व्यक्तिबोध' तो है, किंतु उनके 'स्वभावबोध' नहीं है ।

(१) समूहवाचक—असमूहवाचक^३

समूहवाचक पद उसे कहते हैं जिससे अनेक समान व्यक्तियों के एक समुदाय का बोध हो । जैसे—सेना, क्लास, समा, मुण्ड, गट्टर, जंगल । प्रत्येक सिपाही को पृथक् पृथक् सेना नहीं कह सकते, किंतु कवायद के लिए जब वे एक साथ ब्यूह बना कर खड़े होते हैं तो वह समुदाय सेना कहा जाता है । अलग अलग विद्यार्थी क्लास नहीं कहा जाता, किंतु पढ़ने के लिए जब शिक्षक के सामने एक जगह मिल कर बैठते हैं तब उस समुदाय को क्लास कहते हैं । अलग अलग वृक्ष को जंगल नहीं कहते, किंतु जब कहीं एक जगह वे घने उगे रहते हैं तब उस समुदाय को जंगल कहते हैं । इत्यादि

^१ Significant Singular Term.

^२ Non-significant Singular Term.

^३ Collective Terms—Non collective Terms.

जिस पद से किसी एक समुदाय का बोध न हो उसे असमूहवाचक पद कहते हैं। जैसे—सिपाही, विद्यार्थी, मनुष्य, वृक्ष, राजा, हिमालय, जंगल का राजा इत्यादि।

जब किन्हीं समान व्यक्तियों के समुदाय का कोई विशेष नाम नहीं रहता, तो उसे (=उस समुदाय को) सभी मिल कर, दोनों मिल कर, तीनों मिल कर, ऐसे शब्द जोड़ कर प्रकट करते हैं। जैसे—सभी लड़के मिल कर बैठे हैं, तीनों कोण मिल कर दो समकोण हुए इत्यादि। ऐसे पदों को भी समूहवाचक ही समझना चाहिए।

समूहवाचक पद 'व्यक्तिवाचक' भी हो सकते हैं, और 'जातिवाचक' भी। 'भारतीय राष्ट्र', 'यहाँ की गोरी पलटन', 'हजारीबाग का जंगल' इत्यादि समूहवाचक पद व्यक्तिवाचक हैं, क्योंकि वे एक खास राष्ट्र, पलटन तथा जंगल के नाम हैं। राष्ट्र, पलटन, जंगल इत्यादि समूहवाचक पद जातिवाचक हैं, क्योंकि वे राष्ट्र, पलटन, या जंगल की जाति का बोध करते हैं।

(घ) द्रव्यवाचक—भाववाचक^१

द्रव्यवाचक पद वह है जिससे किसी वस्तु का बोध हो; और भाववाचक पद वह है जिससे किसी गुण का बोध हो। जैसे—बालक, लोहा, देश, राजा इत्यादि द्रव्यवाचक पद हैं। बालकता, मनुष्यत्व, बुढ़ापा, बेवकूफी, पागलपन इत्यादि भाववाचक पद हैं।

विशेषण के शब्द 'द्रव्यवाचक पद' ही हैं, क्योंकि उनसे यह पता चलता है कि किन वस्तुओं का निर्देश किया गया है। लाल टोपी—यहाँ 'लाल' शब्द यह निर्देश करता है कि किन टोपियों से मतलब है। 'लाल' टोपी ही को बोध कराता है, टोपी की ललाई को नहीं। अतः सभी विशेषणों से उनके गुण के बोधक 'भाववाचक पद' बनाये जा सकते हैं। जैसे, लम्बा

^१ Concrete — Abstract.

से लम्बाई, मोटा से मोटाई, कड़वा से कड़वापन, बूढा से बुढ़ापा इत्यादि । यही नहीं, 'द्रव्यवाचक पदों' से भी उनके गुण के बोधक 'भाववाचक पद' बनाये जा सकते हैं । जैसे—वृक्ष से वृक्षत्व, मनुष्य से मनुष्यत्व, इत्यादि । क्रिया से भी 'भाववाचक पद' बन सकते हैं । जैसे—कृति, स्मृति, दृष्टि, सतोप इत्यादि ।

भाववाचक पदों में व्यक्तिवाचक और जातिवाचक का भेद किया जा सकता है या नहीं इस बातपर तर्कशास्त्रियों में मतभेद है । 'ललाई' एक भाववाचक पद है; इसे व्यक्तिवाचक समझना चाहिए या जातिवाचक ? कुछ का कहना है कि यह एक जाति का बोध करता है, क्योंकि गहरी-फीकी पन्धासो तरह की ललाई हो सकती है । दूसरो का कहना है कि चाहे कितनी ही प्रकार की चीजों में वह रंग उपस्थित क्यों न हो, किन्तु उनमें वह 'ललाई' तो एक ही है न ! मनुष्य भिन्न भिन्न है, किन्तु सब में मनुष्यत्व एक ही है । सत्य बहुत बातें हैं, किन्तु सब में सत्यता का भाव एक ही है ।

पहले पक्ष के अनुसार सभी भाववाचक पद जातिवाचक हैं; और दूसरे पक्ष के अनुसार सभी व्यक्तिवाचक ।

इस विषय में बीच का रास्ता ग्रहण करना अधिक ठीक है । कुछ भाववाचक पद तो निश्चित रूप से जातिवाचक हैं । जैसे—रंग, सद्गुण, दुर्गुण, इत्यादि; क्योंकि कालापन हरापन आदि अनेक रंग होते हैं, और सद्गुण तथा दुर्गुण भी अनेक हैं ।

ललाई, मनुष्यत्व, सुन्दरता आदि पदों को व्यक्तिवाचक ही मानना उचित है ।

(६) विधि'—निषेध'—अभाव'

विधि-पद^१ वह है जो चीज का रहना बतावे । निषेध-पद^२ वह है

^१ Positive.

^२ Negative.

^३ Privative.

जो चीज़ का न रहना बतावे । अभाव पद वह है जो चीज़ के अभाव का रहना बतावे, और जिससे यह मालूम हो कि उस चीज़ को वहाँ रहने की योग्यता है । जैसे—घड़ा भरा है; घड़ा नहीं भरा है; और घड़ा खाली है । 'भरा' विधिपद है । 'नहीं भरा' निषेध-पद है; क्योंकि यह भरा होने का निषेध भर करना है : हो सकता है कि घड़ा भावा या चाँदाई ही भरा हो । 'खाली' अभाव-पद है, क्योंकि यह भरा होने के बिल्कुल अभाव के होने का सूचक है; और इससे यह मालूम होता है कि घड़ा फिर भी भरा जा सकता है । इस तरह, 'अभाव-पद' बताता है कि (१) पहले वह चीज़ यहाँ थी, अथवा साधारणतः रहा करती है, (२) अब एकदम नहीं है, और (३) भविष्य में उसके फिर भी आने की कल्पना की जा सकती है । 'अन्धा, बहरा, गंगा, लगड़ा, बाँझ' आदि शब्द अभाववाचक पद के उदाहरण हैं ।

(च) स्वतंत्र^१—सम्बद्ध^२

स्वतंत्र-पद^१ वह है जो, बिना किसी दूसरे की अपेक्षा किए, अपना अर्थ स्वयं व्यक्त कर दे । सम्बद्ध-पद^२ वह है जिसका अर्थ किसी दूसरे के सम्बन्ध से ही समझा जा सके । जैसे—फूल, मनुष्य, पहाड़ आदि 'स्वतंत्र-पद' हैं । बेटा, गुरु, नौकर, प्रजा आदि 'सम्बद्ध-पद' हैं; क्योंकि बाप के सम्बन्ध से ही बेटा बेटा है, गुरु के सम्बन्ध से ही गुरु गुरु है, मालिक के सम्बन्ध से ही नौकर नौकर, राजा के सम्बन्ध से ही प्रजा प्रजा है । बाप क्या है बिना समझे बेटा क्या है नहीं समझा जा सकता, गुरु क्या है बिना समझे गुरु क्या है नहीं समझा जा सकता, मालिक क्या है बिना समझे नौकर क्या है नहीं समझा जा सकता, राजा क्या है बिना समझे प्रजा क्या है नहीं समझा जा सकता । 'सम्बद्ध-पद' बराबर जोड़े जोड़े

^१ Absolute Term.

^२ Relative Term.

हो कर रहते हैं; जैसे—घाप-बेटा, शिष्य-गुरु इत्यादि । कभी कभी जोड़े एक ही शब्द के होते हैं; जैसे—दोस्त-दोस्त, भाई-भाई, साथी-साथी, पड़ोसी-पड़ोसी, शत्रु-शत्रु इत्यादि । ऐसे शब्द भी 'सम्बद्ध-पद' ही के उदाहरण हैं ।

यह बात सिद्ध हो चुकी है कि ससार में किसी भी चीज़ की स्थिति एकान्ततः स्वतन्त्र नहीं हो सकती । सभी चीज़ अपनी उत्पत्ति तथा स्थिति के लिए किसी दूसरी चीज़ पर आश्रित करती हैं । मनुष्य हवा-जल-भोजन पर आश्रित है । किन्तु, मनुष्य-हवा सम्बद्धपद नहीं है, क्योंकि बिना यह समझे कि मनुष्य किसे कहते हैं यह समझा जा सकता है कि हवा किसे कहते हैं ।

(छ) स्वभाववाचक—नि.स्वभाववाचक

स्वभाववाचक पद^१ वह है जिसका 'व्यक्तिबोध' और 'स्वभावबोध' दोनों हो । नि.स्वभाववाचक पद^२ वह है जो किसी व्यक्तिवाचक वस्तु या भाव का नाम हो; जिसका केवल 'व्यक्तिबोध' हो; जो किसी 'स्वभावबोध' से नहीं, किन्तु निर्देश करने से जाना जाय ।

'मनुष्य' पद स्वभाव-वाचक है, क्योंकि इससे उन सभी व्यक्तियों का बोध होता है जो इस नाम से पुकारे जाते हैं, और साथ ही साथ मनुष्यत्व गुण का भी बोध होता जिससे सभी मनुष्य मनुष्य समझे जाते हैं । अर्थात्, इस पद से 'व्यक्तिबोध' और 'स्वभावबोध' दोनों की प्राप्ति होती है ।

रामनारायण, महादेवी, सत्यता, ललाई आदि पद 'नि.स्वभाववाचक' हैं, क्योंकि वे व्यक्तिवाचक वस्तु या गुण के नाम भर हैं । इन पदों के केवल 'व्यक्तिबोध' है, स्वभावबोध नहीं ।

^१ Connotative.

^२ Non-connotative.

निम्न प्रकार के पद 'स्वभाववाचक' हैं—

(क) सभी जातिवाचक पद—वृक्ष, कृसी, कलम, मनुष्य, रंग, सद्गुण, दुर्गुण इत्यादि ।

(ख) सभी सार्यक व्यक्तिवाचक पद—महात्मा जी, सयुक्तप्रान्त, संसार का सर्वोच्च गिस्तर इत्यादि ।

निम्न प्रकार के पद 'निःस्वभाववाचक' हैं—

(क) सभी व्यक्तिवाचक वस्तु—हिमालय, रामनारायण, गंगा इत्यादि ।

(ख) सभी व्यक्तिवाचक भाव—सत्यता, ललाई, बराबरी, खीचा-तानी इत्यादि ।

§ ९—पदों में परस्पर सम्बन्ध

(क) जाति-उपजाति^१—यदि दो पदों में परस्पर ऐसा सम्बन्ध हो कि पहले का व्यक्तिवोध दूसरे के व्यक्तिवोध को अपने अन्तर्गत कर ले, तो पहला दूसरे के सम्बन्ध में 'जाति' है, और दूसरा पहले के सम्बन्ध में 'उपजाति' है । भारतीय-पंजाबी, पशु-घोड़ा, वृक्ष-आम इत्यादि पदों में यही जाति-उपजाति का सम्बन्ध है ।

'भारतीय' पद का व्यक्तिवोध 'पंजाबी' पद के व्यक्तिवोध को अपने अन्तर्गत करता है, क्योंकि 'भारतीय' पद से समझने जाने वाले व्यक्तियों में 'पंजाबी' पद से समझने जाने वाले सभी व्यक्तियाँ अन्तर्गत हैं । अतः 'पंजाबी' पद के सम्बन्ध में 'भारतीय' पद जाति है; और 'भारतीय' पद के सम्बन्ध में 'पंजाबी' पद उपजाति है ।

यहाँ, 'जाति-उपजाति' सम्बन्ध का 'अंगी-अग' सम्बन्ध से भेद कर लेना आवश्यक है । 'अंगी' में उसके सभी 'अग' अन्तर्गत होते हैं; किंतु

^१ Genus—Species.

^२ Denotation.

इससे 'अग' के सम्बन्ध में 'अंगी' को जाति नहीं समझ सकते । गाड़ी अंगी है, और उसका चक्का अग । गाड़ी में चक्का अन्तर्गत है । किंतु चक्का के सम्बन्ध में गाड़ी को 'जाति' समझना भूल है ।

इन दो प्रकार के सम्बन्धों में क्या भेद है उसे इस तरह ठीक ठीक समझ सकते हैं । 'उपजाति' को उसकी 'जाति' के नाम से पुकार सकते हैं, किंतु किसी 'अग' को उसके अंगी के नाम से नहीं पुकार सकते । 'पंजाबी' को 'भारतीय' नाम से पुकार सकते हैं; किंतु 'चक्का' को 'गाड़ी' नाम से नहीं पुकार सकते । पृथक् पृथक् प्रत्येक गाड़ी में उसका चक्का अन्तर्गत है, किंतु पृथक् पृथक् प्रत्येक भारतीय में पंजाबी अन्तर्गत नहीं है ।

जाति-उपजाति के सम्बन्ध के विषय में एक बात और ध्यान देने योग्य है । वह यह कि, व्यक्तिबोध की दृष्टि से भले ही उपजाति अपनी जाति के अन्तर्गत हो, स्वभावबोध की दृष्टि से उलटे जाति ही अपनी उपजाति के अन्तर्गत होता है । भारतीय लोगो में पंजाबी लोग भी सम्मिलित हैं; किंतु पंजाबीपने में भारतीयपना सम्मिलित है, क्योंकि कोई पंजाबी पंजाबी नहीं हो सकता यदि वह पहले भारतीय नहीं है ।^१

अंगी-अग के सम्बन्ध में यह बात नहीं घटती । यह मान भी लें कि 'गाड़ी' में 'चक्का' अन्तर्गत है, तो यह नहीं कह सकते कि चक्केपने में गाड़ीपना अन्तर्गत है ।

(ख) सजाति-सजाति—यदि दो या अधिक पदों में परस्पर ऐसा सम्बन्ध हो कि उनके अपने अपने व्यक्तिबोध एक ही अन्य पद के व्यक्तिबोध में अन्तर्गत हो, तो वे एक दूसरे के सम्बन्ध में 'सजाति'^२ कहे जाएंगे । पंजाबी-गुजराती, घोड़ा-बैल, आम-जामुन, गुलाब-मोदा आदि पदों में परस्पर यही सम्बन्ध है ।

^१ देखो पृ० ४७

^२ Co-ordinate Species.

‘पंजाबी’, ‘गुजराती’, ‘सिन्धी’, और ‘विहारी’ पदों के अपने अपने जो व्यक्तिबोध है सभी एक अन्य ‘भारतीय’ पद के व्यक्तिबोध के अन्तर्गत हैं, अतः वे पद एक दूसरे के सजाति हैं ।

सजाति पदों के व्यक्तिबोध एक दूसरे से सर्वथा पृथक् होते हैं । ‘पंजाबी’ पद का व्यक्तिबोध ‘गुजराती’ पद के व्यक्तिबोध से सर्वथा पृथक् है, क्योंकि कोई पंजाबी गुजराती नहीं है, और कोई गुजराती पंजाबी नहीं है ।

‘पंजाबी’ और ‘लाहोरी’, इन दो पदों के व्यक्तिबोध तीसरे ‘भारतीय’ पद के व्यक्तिबोध में अन्तर्गत होते हैं सही, किंतु वे एक दूसरे के ‘सजाति’ नहीं कहे जा सकते; क्योंकि ‘पंजाबी’ पद का व्यक्तिबोध ‘लाहोरी’ पद के व्यक्तिबोध को अपने अन्तर्गत कर लेता है ।

(ग) आसन्न जाति—आसन्न उपजाति—यदि ‘जाति’ और ‘उपजाति’ के बीच किसी तीसरे पद के व्यक्तिबोध या जाने की सम्भावना न हो तो पहला दूसरे के सम्बन्ध में ‘आसन्न जाति’^१ और दूसरा पहले के सम्बन्ध में ‘आसन्न उपजाति’^२ कहा जाता है । ‘भारतीय-पंजाबी’ में यही सम्बन्ध है, क्योंकि दोनों के बीच और किसी पद का व्यक्तिबोध उपस्थित नहीं है । ‘भारतीय’ पद ‘पंजाबी’ पद का ‘समन्तर जाति’ है, और ‘पंजाबी’ पद ‘भारतीय’ पद का ‘समन्तर उपजाति’ । हा, यदि उनके बीच ‘उत्तर भारतीय’ पद का व्यक्तिबोध उपस्थित किया जा सके, तो ‘भारतीय—उत्तरभारतीय—पंजाबी’ ऐसा हो जाने से उनमें वह सम्बन्ध नहीं समझा जायगा । तब, वही सम्बन्ध ‘उत्तर भारतीय’ और ‘पंजाबी’ में स्थापित किया जा सकेगा ।

(घ) दूरस्थ जाति—दूरस्थ उपजाति—यदि ‘जाति’ और ‘उपजाति’ के बीच अन्य पद या पदों के व्यक्तिबोध का अन्तर्भाव हो तो पहला दूसरे

^१ Proximate Genus.

^२ Proximate Species.

के सम्बन्ध में दूरस्थ-जाति^१ है, और दूसरा पहले के सम्बन्ध में 'दूरस्थ-उपजाति'^२ है। जैसे, पंजाबी के सम्बन्ध में मनुष्य 'दूरस्थ जाति' है, और मनुष्य के सम्बन्ध में पंजाबी 'दूरस्थ उपजाति' है; क्योंकि इन दोनों के बीच 'भारतीय' पद का व्यक्तिबोध उपस्थित है।

(इ) महा जाति^३—उस पद को 'महा जाति' कहते हैं जिसका व्यक्तिबोध किसी भी दूसरे पद के व्यक्तिबोध के अन्तर्गत न हो सके। ऐसा पद 'सत्ता' है, क्योंकि इसके अन्तर्गत सब कुछ आ जाता है। महा-जाति की फिर कोई जाति नहीं होती।

(च) अन्त्य जाति^४—उस पद को 'अन्त्य जाति' कहते हैं जिसका व्यक्तिबोध किसी दूसरे पद के व्यक्तिबोध को अपने अन्तर्गत न कर सके। अन्त्य जाति की फिर कोई उपजाति नहीं होती।

§ १०—पदों में परस्पर भेद^५

(क) भेदक—यदि दो पदों में ऐसा भेद हो कि एक के सत्य होने पर दूसरे का झूठ होना आवश्यक हो, किन्तु एक के झूठ होने पर दूसरे का सत्य होना आवश्यक न हो, तो वे एक दूसरे के भेदक^१ कहे जायेंगे। जैसे—उजला-काला, आम-इमली, दीया-लालटेन इत्यादि। यदि कोई चीज उजली है तो उसी समय उसी स्थान पर काली नहीं हो सकती। किन्तु यदि कोई चीज उजली नहीं है तो उसका काली होना आवश्यक नहीं, वह तीसरे रंग की हो सकती है। यदि किसी चीज का आम होना सत्य है तो उसका इमली होना झूठ होगा। किन्तु, यदि किसी चीज का आम होना झूठा है, तो यह आवश्यक नहीं कि वह इमली ही हो; वह कोई तीसरी चीज हो सकती है। इत्यादि

^१ Remote Genus

^२ Remote Species.

^३ Summum Genus.

^४ Infima Species.

^५ Opposition.

^६ Contrary.

‘भेदक पद’ दोनों के दोनों भूठे हो सकते हैं, किंतु दोनों के दोनों सत्य नहीं हो सकते ।

(ख) विरुद्ध—यदि दो पदों में ऐसा भेद हो कि एक के सत्य होने पर दूसरे का भूठ होना आवश्यक हो, और एक के भूठ होने पर दूसरे का सत्य होना भी, तो वे एक दूसरे के विरुद्ध कहे जायेंगे । जैसे—मनुष्य-अमनुष्य, वृक्ष-अवृक्ष, पुस्तक-अपुस्तक, जीवित-मृत, उत्तीर्ण-अनुत्तीर्ण, इत्यादि ।

‘विरुद्ध’ पद दोनों के दोनों न तो सत्य होंगे, न भूठ । उनमें एक अवश्य सत्य होगा और एक अवश्य भूठ ।

कहा जाता है कि किन्हीं दो ‘विरुद्ध’ पदों में सारा विश्व अन्तर्गत हो जाता है । ‘मनुष्य’ से मनुष्य समझे जायेंगे, और ‘अमनुष्य’ से विश्व की सारी शेष चीजें जो मनुष्येतर हैं । इस तरह, ‘अमनुष्य’ पद में पशु, पक्षी, टेबल, घर, पहाड़, सूरज, चांद इत्यादि सभी चीजें चली आती हैं ।

किंतु, ऐसा समझना उचित नहीं प्रतीत होता । ‘अमनुष्य’ पद से वृक्ष, पहाड़, नदी, सनुद्र सभी का बोध यथार्थ में नहीं हो सकता । अधिक से अधिक ‘अमनुष्य’ पद से मनुष्येतर पशु, पक्षी आदि उसके सजाति-पदों का परिहार होना समझा जा सकता है । अतः, किन्हीं दो विरुद्ध पदों ने सारा विश्व समा जाता है ऐसा न कहके यह कहे कि, “किन्हीं दो विरुद्ध पदों में उसके सभी सजाति अन्तर्गत हो जाते हैं” तो हम अधिक सत्य के निकट होंगे । दो विरुद्ध पद उसी क्षेत्र को व्याप्त करते हैं जिसमें उनकी अवगति सम्भव है । ‘मनुष्य-अमनुष्य’ पदों की अवगति मिश्र मिश्र प्राणियों तक ही है, नदी-पहाड़-सूरज तक नहीं । अतः, ‘अमनुष्य’ पद से नदी-पहाड़ भी समझने की कोशिश करना व्यर्थ प्रयास है । विरुद्ध पदों की अवगति जिस क्षेत्र में सीमित होती है उसे ‘अवगति-क्षेत्र’^१ कहते हैं ।

^१ Contradictory.

^२ Universe of Discourse.

तीसरा अध्याय

लक्षण^१—प्रकरणा

§ १—‘लक्षण’ की आवश्यकता

विविध प्रकार के वस्तुओं के बीच उसके धर्मों का उल्लेख करके किसी एक का निर्देश कर देने, और उसके अन्य सभी सजाति का परिहार कर देने के लिए ‘लक्षण’ का प्रयोग किया जाता है। कुछ लड़के मैदान में खेल रहे हों। अब यदि किसी को यह कहें कि उनमें जो घोती पहने हैं उन्हें बुला लाओ, तो इतने से इष्ट लड़कों का निर्देश हो जाता है, और अनिष्ट लड़कों का परिहार भी। इस तरह, ‘घोती पहने लड़के’ एक तरह उनका ‘लक्षण’ हुआ। तब, कह सकते हैं कि सभी में से इष्ट का स्वीकार और अनिष्ट का परिहार करा देना ‘लक्षण’ का काम है।

§ २—तीन धर्म

किसी पद का “लक्षण” उसके धर्मों का उल्लेख करके करते हैं। इसलिए यहाँ विचार कर लेना आवश्यक है कि धर्म (=गुण) कितने प्रकार के होते हैं, और उनमें “लक्षण” करने के लिए किनका उपयोग है और किनका नहीं।

धर्म तीन प्रकार के होते हैं—स्वभाव,^२ स्वभावसिद्ध^३ और आकस्मिक^४।

^१ Definition.

^२ Connotation.

^३ Proprium or Property.

^४ Accident.

(१) उस धर्म को स्वभाव-धर्म कहते हैं जिस कारण उस पद से समझे जाने वाले व्यक्ति वैसा समझे जाते हैं । 'जलचर-प्राणी होना' मछली पद का स्वभाव-धर्म है, क्योंकि इसी धर्म के कारण मछली मछली समझी जाती है । 'तीन भुजाओं से घिरा होना' त्रिभुज पद का स्वभाव धर्म है, क्योंकि इसी धर्म के कारण त्रिभुज त्रिभुज समझा जाता है । 'पाख वाला प्राणी होना' पक्षी पद का स्वभाव धर्म है, क्योंकि इसी धर्म के कारण पक्षी पक्षी समझा जाता है ।

(२) स्वभावसिद्ध-धर्म वह धर्म है जो स्वभाव-धर्म का कोई अंग न होते हुए भी उसी से सिद्ध होता है । 'पानी में सास ले सकना' मछली का स्वभाव-सिद्ध गुण है, क्योंकि उसका यह धर्म जलचर होने से सिद्ध है । 'तीनों कोणों का मिल कर दो समकोण के बराबर होना' त्रिभुज पद का स्वभावसिद्ध धर्म है, क्योंकि यह धर्म तीन भुजाओं से घिरे होने की बात से निकलता है । 'हवा में उड़ सकना' पक्षी पद का स्वभाव-सिद्ध धर्म है, क्योंकि यह धर्म पाख वाला होने की बात से ही सिद्ध होता है ।

स्वभावसिद्ध-धर्म पद से व्यक्त होने वाले सभी व्यक्तियों में अनिवार्य रूप से अनुगत रहता है, क्योंकि वह उनके स्वभाव धर्म में ही निहित है ।

(३) स्वाभाव-धर्म और स्वभावसिद्ध धर्म को छोड़ शेष सभी धर्मों को आकस्मिक धर्म कहते हैं । अमुक वस्तु के वस्तुत्व की रक्षा के लिए आकस्मिक धर्म की आवश्यकता नहीं । उस धर्म के न होने पर भी वह वस्तु वैसा समझा जा सकता है । जैसे—मछली के अमुक रंग का होना, त्रिभुज का समद्विबाहु होना, या पक्षी का द्विपद होना । अमुक रंग की न होने पर भी मछली मछली रह सकती थी, समद्विबाहु न हो कर भी त्रिभुज त्रिभुज रह सकता था, द्विपद न हो कर भी पक्षी पक्षी रह सकता था, इत्यादि ।

इन तीन प्रकार के धर्मों को देखने से स्पष्ट मालूम होता है कि 'लक्षण' के लिए इनमें केवल 'स्वभाव-धर्म' का ही उपयोग है । पूरे स्वभावधर्म

का उल्लेख कर देने मात्र से वस्तु का लक्षण हो जाता है । आकस्मिक और स्वभावसिद्ध धर्मों में चाहे कितने का भी उल्लेख क्यों न करें वस्तु का लक्षण नहीं बन सकता । वह अच्छा से अच्छा वर्णन^१ हो सकता है, किंतु लक्षण^२ नहीं । यदि कहे कि, “मनुष्य वह है जो दो पैरो वाला है, दो हाथों वाला है, धरमें रहता है, रोटी खाता है, सास लेता है, लिख-पढ़ सकता है, विचार करता है इत्यादि इत्यादि” तो इससे ‘मनुष्य’ का लक्षण नहीं होता । यह मनुष्य का वर्णन हुआ, ‘लक्षण’ नहीं ।

§ ३—लक्षण का लक्षण^३

स्वभावधर्म में दो बातें होती हैं—(१) अपनी आसन्न-जाति^४ का सामान्य, और (२) अपनी असाधारणता^५ जिससे वह अपनी सजाति से पृथक् होता है; इसे ‘व्यवच्छेदक धर्म’ भी कहते हैं ।

उदाहरणार्थ, ‘त्रिभुज’ का स्वभाव-धर्म है—(१) क्षेत्र होना, और (२) तीन भुजाओं से घिरा होना । यहाँ, ‘क्षेत्र’ त्रिभुज की अपनी आसन्न जाति है; और ‘तीन भुजाओं से घिरा होना’ त्रिभुज की अपनी असाधारणता है जिससे त्रिभुज अपनी सजाति चतुर्भुज, पञ्चभुज आदि सभी अन्य क्षेत्रों से पृथक् किया जाता है ।

‘पक्षी’ का स्वभाव धर्म है—(१) प्राणी होना, और (२) पाख वाला होना । यहाँ, ‘प्राणी’ पक्षी की अपनी आसन्न जाति है; ‘पाख वाला’ पक्षी की अपनी असाधारणता है जिससे पक्षी अपनी सजाति पशु, मछली, तथा मनुष्य से पृथक् किया जाता है ।

^१ Description.

^२ Definition.

^३ Definition of Definition.

^४ Proximate Genus.

^५ Differentia.

‘मनुष्य’ का स्वभावधर्म है—(१) प्राणी होना, और (२) विवेकशील होना । यहाँ, ‘प्राणी’ मनुष्य की अपनी आसन्न जाति है; और ‘विवेकशील होना’ उसकी अपनी असाधारणता है, जिससे वह अपनी सजाति पक्षी, पशु, तथा मछली से पृथक् किया जाता है ।

अतः, ‘जाति और असाधारण धर्म का उल्लेख कर देना’ लक्षण का लक्षण कहा जाता है ।

५४—लक्षण के नियम और उसके दोष

(१) ‘लक्षण’ में लक्ष्य पद के पूरे स्वभावधर्म का उल्लेख होना चाहिए । अर्थात्, उसकी आसन्न जाति का सामान्य और उसका असाधारण-धर्म, दोनों कहे जाने चाहिए । यदि इन दोनों में से एक छूट जाय, तो उस लक्षण से पद के व्यक्ति-बोध से अधिक का बोध होने लगेगा । पक्षी का यदि लक्षण करें कि, “पक्षी वह है जो प्राणी है” अथवा “पक्षी वह है जो पख वाला है”, तो पहले के अनुसार पशु, मछली या मनुष्य का भी पक्षी में बोध होने लगेगा, और दूसरे के अनुसार हवाई जहाज, विजली का पंखा और उन सभी का बोध होने लगेगा जिनमें किसी प्रकार का पख लगा हो ।

त्रिभुज एक क्षेत्र है, त्रिभुज तीन भुजाओं वाला है, मछली पानी में रहने वाला है, आम एक फल है इत्यादि लक्षणों में यही दोष है । इस दोष को अतिव्याप्ति^१ दोष कहते हैं ।

(२) लक्षण में लक्ष्य पद के स्वभावधर्म को छोड़ और किसी दूसरे धर्म का उल्लेख नहीं होना चाहिए । केवल स्वभावधर्म का उल्लेख कर

^१ Definition is a statement of the proximate genus and the differentia of the term.

^२ The Fallacy of Too Wide Definition.

देने से पद के पूरे व्यक्तिबोध का निर्देश हो जाता है । उसके साथ साथ यदि उसके स्वभावसिद्ध धर्म का भी उल्लेख करे तो वह व्यर्थ है । “त्रिभुज वह क्षेत्र है जो तीन भुजाओं से घिरा हो, जिसके तीनों कोण मिल कर दो समकोण के बराबर होते हैं”—इस लक्षण में अन्तिम भाग व्यर्थ है । तीन कोणों का मिल कर दो समकोण के बराबर होना तो त्रिभुज के स्वभाव-धर्म में ही निहित है । यह ठीक है कि इससे त्रिभुज के विषय में हमारा ज्ञान अधिक समृद्ध हो गया । किंतु ‘लक्षण’ का तो यह उद्देश्य नहीं है । ‘लक्षण’ का तो उद्देश्य केवल पद के पूरे व्यक्तिबोध का निर्देश कर देना ही है; और वह तो स्वभावधर्म के उल्लेख से हो जाता है । अतः स्वभाव-सिद्ध धर्म का भी उल्लेख करना व्यर्थ है । इस दोष को व्यर्थधर्मरूप बोध^१ कहते हैं ।

पक्षी वह प्राणी है जिसके पख होते हैं, और जो सास लेता है । मछली वह प्राणी है जो पानी में रहता है, और जो तैरना जानता है । मनुष्य वह विवेकीय प्राणी है, जो विचार कर सकता है इत्यादि लक्षणों में यही दोष है ।

यदि लक्षण में स्वभावधर्म के साथ साथ पद के ‘आकस्मिक धर्म’^२ का भी उल्लेख कर दें तो उसके व्यक्तिबोध के निर्देश में कमी आ जाती है । जैसे, “पक्षी पाख वाला प्राणी है, जो पेड़ पर घोंसला लगाता है ।” इस लक्षण में ‘जो पेड़ पर घोंसला लगाता है’ यह पक्षी का आकस्मिक धर्म है । इसका उल्लेख कर देने से ‘पक्षी’ पद का जो व्यक्तिबोध है उसमें कमी आ गई, क्योंकि पेड़ पर घोंसला न बनाने वाले मूर्गी, वत्तक आदि पक्षियों का समावेश इसमें नहीं हुआ । लक्षण के इस दोष को अव्याप्ति दोष^३ कहते हैं ।

The Fallacy of Redundant Definition.

^१ Accident. ^२ Fallacy of Too Narrow Definition.

(३) लक्षण की भाषा आलंकारिक और दुर्बोध न हो ।

‘लक्षण’ का उद्देश्य है पद के व्यक्तिबोध को पूर्णतः स्पष्ट बना देना । आलंकारिक और दुर्बोध भाषा में कुछ का कुछ समझ लिया जाने का डर रहता है, अतः इसमें ‘लक्षण’ का उद्देश्य सिद्ध नहीं होता ।

निह जंगल का राजा है, ज्ञान मनुष्य का रत्न है, सूर्य अन्तरिक्षविहारी आबन्धमान लोकनेत्र है, इत्यादि लक्षणों में यही दोष है । ऐसे लक्षण से नर्कशास्त्र का कोई प्रयोजन मिद्ध नहीं होता । इस दोष को अलंकार दोष या दुर्बोध दोष^१ कहते हैं ।

(४) लक्षण में लक्ष्य पद या उसके पर्याय का प्रयोग न हो ।

मनुष्य वह है जिसमें मनुष्यत्व हो, पक्षी हवा में उड़ने वाली चिड़िया है, शक्ति कुछ काम करने की ताकत को कहते हैं, कवि वह है जिसमें कविता करने का सामर्थ्य हो, इत्यादि ऐसे लक्षण हैं जो इस नियम का उल्लंघन करते हैं ।

लक्षण का तो अभिप्राय यही है कि लक्ष्य पद को साफ कर दे । तब, यदि लक्षण में ही लक्ष्य पद चला आवे तो कठिनाई दूर कहां हुई ? ऐसे लक्षण को समझने के लिए पहले लक्ष्य को समझ लेना आवश्यक होगा । किन्तु, होना तो चाहिए था कि लक्ष्य को समझने के लिए लक्षण समझा जाता ।

इन दोषों को अन्योन्याशय दोष^२ या पर्यायोक्ति दोष^३ कहते हैं ।

(५) जहां लक्षण विधि-मुख से हो सके वहां निषेध-मुख से नहीं करना चाहिए ।

कुछ ऐसे पद हैं जिनका लक्षण निषेध-मुख से ही करना पड़ता है ।

^१ Fallacy of Figurative or Obscure Definition.

^२ The Fallacy of Circle in Definition.

^३ The Fallacy of Synonymous Definition.

जैसे—‘फेल’ वह है जो पास नहीं हुआ, ‘मृत’ वह है जिसमें प्राण नहीं है, ‘अन्धकार’ वह है जहाँ प्रकाश नहीं है, इत्यादि ।

ऐसे उदाहरणों को छोड़, जिन पदों के लक्षण विधि-मुख से हो सकते हैं उनका निषेध-मुख से करना ठीक नहीं । इस दोष को निषेधात्मक दोष^१ कहते हैं । जैसे—सत्य वह है जो भूठ नहीं है, जमीन वह है जो पानी नहीं है, मनुष्य वह है जो हँवान नहीं है, त्रिभुज वह है जो चतुष्कोण नहीं है इत्यादि ।

§ ५—लक्षण की सीमायें

(क) लक्षण में आसन्न जाति का सामान्य-धर्म कहा जाना आवश्यक है । अतः ‘महाजाति’ का लक्षण हो ही नहीं सकता, क्योंकि इसकी कोई ‘जाति’ नहीं होती । ‘सत्ता’ महाजाति है । इसका लक्षण नहीं किया जा सकता । इसका अर्थ दूसरे पर्याय शब्दों से प्रगट कर सकते हैं । किंतु इसके व्यक्तिबोध की परिधि लक्षण द्वारा नहीं बांधी जा सकती ।

(ख) व्यक्तिवाचक भाव पदों का भी लक्षण नहीं हो सकता । इन्हें तो साक्षात् प्रत्यक्ष करके ही जान सकते हैं । सलाई, मिठास, सुरीला-पन, दुर्गन्धि इत्यादि क्या है लक्षण से उन्हें निर्देश नहीं कर सकते जिन्होंने उनका प्रत्यक्ष नहीं किया है । और, जिन्होंने किया है उनके लिए उनका नाम ग्रहण कर लेना पर्याप्त है ।

(ग) ‘व्यक्तिवाचक नामों’ का भी लक्षण नहीं किया जा सकता । हम ऊपर देख चुके हैं कि सभी व्यक्तिवाचक नाम केवल अमुक अमुक व्यक्तिबोध के सकेत मात्र हैं । जब उनका स्वभावबोध बिल्कुल नहीं होता, तब उनका लक्षण कैसे हो सकता है ।

^१ The Fallacy of Negative Definition.

^२ Limits of Definition.

^३ Summum Genus.

^४ Singular Abstract terms.

^५ Proper names.

चौथा अध्याय

विभाग'-प्रकरण

§ १—विभाग के प्रकार

किसी एक को उसके भिन्न भिन्न भागों में बांट देने को विभाग करना कहते हैं। विभाग तीन प्रकार के होते हैं—

(१) शारीरिक विभाग^१—किसी वस्तु को उसके भिन्न भिन्न अंगों में बांट कर रखना शारीरिक विभाग है। जैसे, 'मनुष्य' के शारीरिक विभाग होंगे—हाथ, पैर, धिर, इत्यादि। 'पुस्तक' के शारीरिक विभाग होंगे—जिल्द, टाइटिल पेज, पन्ने। वृक्ष के शारीरिक विभाग होंगे—जड़, घड़, गालाये, टहनिया, पत्ते।

(२) आभिघर्मिक विभाग^२—किसी वर्गों को उसके भिन्न भिन्न वर्गों में बांट कर रखना आभिघर्मिक विभाग है। जैसे—'मनुष्य' के आभिघर्मिक विभाग होंगे—रूप, वेदना, ज्ञान, क्रियाशक्ति। अथवा—मोटाई, लम्बाई, रंग, वजन, दयालुता, श्रेष्ठ इत्यादि। 'पुस्तक' के आभिघर्मिक विभाग होंगे—मोटाई, चौड़ाई, लम्बाई, रूप, रंग, उपयोगिता इत्यादि। 'वृक्ष' के आभिघर्मिक विभाग होंगे—ऊँचाई, फैलाव, सघनता, रंग, इत्यादि उसके सभी वर्ग।

(३) शास्त्रीय विभाग^३—किसी जाति को उसकी भिन्न भिन्न उपजातियों में बांट कर रखने को शास्त्रीय विभाग कहते हैं। जैसे,

^१ Division.

^२ Physical Division.

^३ Metaphysical Division.

^४ Logical Division.

‘मनुष्य’ के शास्त्रीय विभाग होंगे—गोरे, काले, पीले, लाल : अथवा—
 एसियाई, यूरोपीय, अमेरिकन, अफ्रिकन, अस्ट्रेलियन इत्यादि । ‘पुस्तक’
 के शास्त्रीय विभाग होंगे—साहित्यिक, वैज्ञानिक, धार्मिक इत्यादि ।
 ‘वृक्ष’ के शास्त्रीय विभाग होंगे—आम, नीम, पीपल इत्यादि ।

तर्कशास्त्र का शारीरिक या आभिर्धार्मिक विभाग से नहीं, किंतु शास्त्रीय विभाग से सम्बन्ध है ।

ऊपर देख चुके हैं कि किस प्रकार स्वभावबोध का उल्लेख करके पद के व्यक्तिबोध की सीमा की परिधि ‘लक्षण’^१ द्वारा खींच सकते हैं । अब, यह समझने की आवश्यकता है कि उस सीमा के भीतर उसके व्यक्ति किन सिलसिलों से व्यवस्थित हैं । इसके लिए ‘शास्त्रीय विभाग’^२ का बड़ा उपयोग है ।

§ २—विभाजक धर्म^३

किसी ‘जाति’ को अपनी ‘उपजातियों’ में बाँट देना ही शास्त्रीय विभाग है । किंतु, भिन्न भिन्न विचार से एक ही ‘जाति’ की भिन्न भिन्न प्रकार की उपजातियाँ बन सकती हैं । जैसे—

मजहब के विचार से ‘मनुष्य’ की उपजातियाँ होंगी—बौद्ध, ईसाई, मुसलमान, हिन्दू, पारसी, इत्यादि ।

रंग के विचार से ‘मनुष्य’ की उपजातियाँ होंगी—गोरे, काले, पीले, लाल ।

महादेश के विचार से ‘मनुष्य’ की उपजातियाँ होंगी—एसियाई, यूरोपीयन, अमेरिकन, अफ्रिकन, अस्ट्रेलियन ।

कद के विचार से ‘मनुष्य’ की उपजातियाँ होंगी—लम्बे, साधारण, नाटे, बौने ।

^१ Definition.

^२ Logical Division.

^३ Fundamentum Divisions.

धन के विचार से 'मनुष्य' की उपजातियां होंगी—धनी, साधारण, गरीब । इत्यादि इत्यादि इत्यादि ।

इसे देखकर स्पष्ट मालूम होता है कि किसी एक पद का ही विभाजन निम्न निम्न प्रकार से कर सकते हैं; और यह कि प्रत्येक प्रकार के विभाजन में एक एक नियामक विचार रहता है, जिसे दृष्टि में रख कर ही उपजातियां बनाई जाती हैं । उस नियामक विचार को विभाजक-धर्म कहते हैं । ऊपर जो 'मनुष्य' पद के निम्न निम्न प्रकार से विभाग किए गए उनमें पहले का 'विभाजक-धर्म' मजहब है, दूसरे का रंग, तीसरे का महादेश, चौथे का कद और पाँचवें का धन ।

§ ३—शास्त्रीय विभाग के नियम और उसके दोष

(१) शास्त्रीय विभाजन किसी एक वर्ग का होता है, किसी व्यक्ति का नहीं^१ । 'मनुष्य' पद जब एक वर्ग—जानि का सूचक हो तभी उसका शास्त्रीय विभाजन हो सकेगा । 'मनुष्य' पद में जब एक खास अंगी या धर्मी का ग्रहण करे तब उसके 'भारीरिक' या 'आभिधर्मिक' विभाग तो होंगे, किन्तु उसका शास्त्रीय विभाजन न हो सकेगा ।

(२) एक बार एक ही 'विभाजक धर्म' के अनुसार विभाग किए जायेंगे । ऊपर 'मनुष्य' पद का निम्न निम्न प्रकार से विभाजन करके देन चुके हैं कि किन प्रकार एक बार एक ही विभाजक-धर्म हो सकता है । किसी विभाजक-धर्म की नियामकता बिना स्वीकार किए किसी पद का विभाजन करना चाहें तो उसका कहीं अन्त ही नहीं होगा । यदि 'मनुष्य' के विभाग करें—मोटे, धनी, गरीब, दुबले, पीले, सुन्दर, मूर्ख, भारी . . . तो ऐसे विभाग से कोई उद्देश्य मिष्ट नहीं होता ।

^१ Logical Division is always of a class, not of an individual.

विभाग के इस दोष को, जिसमें अनेक विभाजक-धर्मों का परस्पर मिश्रण हो जाय, विभाग-संकर' दोष कहते हैं ।

(३) एक विभाजक-धर्म के अनुसार पद के जितने भी विभाग हो सकते हैं सभी का अवश्य उल्लेख हो जाना चाहिए । यदि कोई विभाग छूट जाय तो उतने अंग में पद का व्यक्तिबोध अविचारित रह जाता है । यदि धर्म के विचार से 'मनुष्य' के दो ही विभाग करें—'हिन्दू' और 'मुसलमान', तो इसमें यही दोष होगा । क्योंकि, बौद्ध, ईसाई आदि जो दूसरे धर्मावलम्बी हैं उनका समावेश नहीं हुआ । इस दोष को 'अव्याप्त विभाग'^१ कहते हैं ।

(४) किसी ऐसे विभाग को स्वीकार करना नहीं चाहिए जिसका पद के व्यक्तिबोध में कोई स्थान नहीं है । यदि 'मनुष्य' का विभाग करते हुए कहे कि मनुष्य दो प्रकार के होते हैं—एक तो हाड-मांस से बने मनुष्य, और दूसरे पत्थर की बनी मूर्तियाँ—तो यह शास्त्रीय विभाग नहीं होगा । पत्थर की मूर्तियाँ 'मनुष्य' पद के व्यक्तिबोध में सम्मिलित नहीं हैं, अतः यहाँ उनका कोई विभाग नहीं बन सकता । विभाग के इस दोष को 'अतिव्याप्त-विभाग' कहते हैं ।

(५) सभी विभागों के व्यक्तिबोध का योग विभाज्य पद के व्यक्तिबोध के बराबर ही होगा । यह कोई नया नियम नहीं है, किन्तु ऊपर के दो नियमों का ही सार है । 'मनुष्य' पद को महादेव के विचार से विभाग कर सकते हैं—एशियाई, यूरोपियन, अमेरिकन, अस्ट्रेलियन और अफ्रिकन । यह सच्चा शास्त्रीय विभाग है; क्योंकि इन विभागों के व्यक्तिबोध का योग विभाज्य पद 'मनुष्य' के व्यक्तिबोध के बराबर ही है । यदि कम हो तो 'अव्याप्त' दोष होता है, और अधिक हो तो 'अतिव्याप्त' दोष ।

^१ Cross Division.

^२ Too Narrow Division.

^३ Too Wide Division

(६) शास्त्रीय विभाजन में एक विभाग दूसरे से सर्वथा पृथक् होता है। 'मनुष्य' पद को एसियाई, युरोपियन आदि विभागों में जो बाँटा है उनमें एक विभाग दूसरे से सर्वथा पृथक् है। 'एसियाई' 'युरोपियन' से सर्वथा पृथक् है, क्योंकि कोई एशियाई युरोपियन नहीं है, और कोई युरोपियन एसियाई नहीं है।

यदि किन्हीं दो विभागों के कुछ भाग इसमें और कुछ उसमें चले आवें तो इस दोष को परस्पर व्याप्त^१ विभाग कहते हैं।

(७) सभी विभाग विभाज्य पद की आसन्न^२ उपजातियाँ होनी चाहिए, दूरस्थ^३ नहीं। 'मनुष्य' पद के यदि विभाग करने लगे—पञ्जाबी, गुजराती इत्यादि, तो यह उचित नहीं होगा, क्योंकि पञ्जाबी, गुजराती इत्यादि 'मनुष्य' की दूरस्थ उपजातियाँ हैं, आसन्न नहीं। 'मनुष्य' को पहले महादेश के विचार से, और फिर देश के विचार से विभाग कर लेना चाहिए था। तब जा कर प्रान्त के विचार से विभाग करना उचित होता।

इस दोष को संकीर्ण-विभाग^४ कहते हैं।

§ ४—भावाभावात्मक विभाग^५

शास्त्रीय-विभाजन का यह प्रधान नियम है कि "भिन्न भिन्न विभाग परस्पर-व्याप्त न हो; और सभी विभागों का योग विभाज्य पद के बराबर हो"।

अब, अमुक विभाजन में इन दो बातों की पूर्ति हुई या नहीं इसे जानने के लिए उस विषय को अच्छी तरह जानना आवश्यक होगा। किंतु, ऊपर देख चुके हैं कि तर्कशास्त्र प्रधानतः 'रूप-विषयक' है, 'विषय-विषयक'

^१ Overlapping Division.

^२ Proximate Species.

^३ Remote Species.

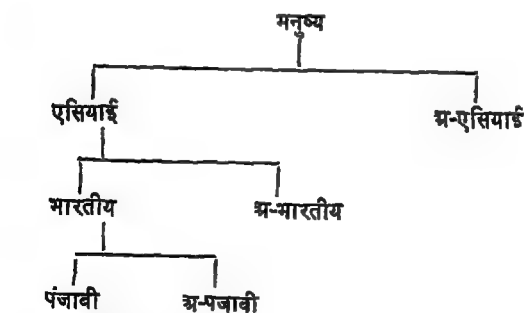
^४ Narrow Division.

^५ Division by Dichotomy.

नहीं। विषय के ज्ञान का अन्वेषण करना तर्कशास्त्र का काम नहीं है।

इस कठिनाई से बचने के लिए कुछ तर्कशास्त्रियों ने विभाजन की प्रक्रिया का एक 'रूप' बनाया है, जिसके लिए विषय के ज्ञान की वैसी आवश्यकता नहीं होती। इस 'रूप' में प्रत्येक पद के दो विभाग होते हैं जो परस्पर 'विरुद्ध'^१ के रूप में रखे जाते हैं। इस तरह, उनके परस्पर व्याप्त होने का भी भय नहीं रहता : और उन दोनों का योग निश्चय रूप से विभाज्य पद के बराबर ठहरता है। क्योंकि, ऊपर हम देख चुके हैं कि दो विरुद्ध पद अपने 'अवगति-क्षेत्र'^२ को पूर्णतः व्याप्त कर लेते हैं। [पृ० ६१] और, यह 'अवगति-क्षेत्र' उनकी आसन्न-जाति ही तो है।

इस प्रक्रिया को अंगरेजी में 'डिकोटोमी' कहते हैं, जिसका अर्थ होता है 'दो टुकड़े कर देना'। इसे हमने यहाँ 'भावाभावात्मक विभाग' कहा है। इसका एक विभाग विधि-रूप में होता है, और दूसरा निषेध-सूचक 'अ' अक्षर जोड़ कर उसका बना 'विरुद्ध' स्वरूप। जैसे—



^१ Contradictory.

^२ Universe of Discourse.

जहां तक 'रूप' का सम्बन्ध है यह विभाजन-प्रक्रिया बड़ी अच्छी है । इसमें शास्त्रीय-विभाजन के सभी नियमों का पालन निश्चित रूप से हो जाता है, और 'विषय' के पूरे ज्ञान की भी अपेक्षा नहीं रहती । किंतु, इस प्रक्रिया में सचने बड़ा दोष यह है कि इसका अभावात्मक विभाग बिल्कुल अस्पष्ट रह जाता है ।

पाँचवाँ अध्याय

वाक्य-प्रकरणा

पहला भाग

(वाक्य का रूप)

§ १—पद और वाक्य

‘विचार’ की दृष्टि

पिछले प्रकरण में हम लोगो ने ‘पद’ के स्वरूप, प्रकार, परस्परसम्बन्ध, लक्षण और विभाग पर विचार किया । ‘पद’ के विचार से तर्कशास्त्र का प्रारम्भ होता है यह ठीक है । किंतु क्या सचमुच हमारे विचार की प्रक्रिया ‘पद’ से प्रारम्भ होती है ? क्या हमारे मन में कोई पद स्वतंत्र रूप से आता है ? ‘मनुष्य खाता है, या बैठा है, या अच्छा है’, ऐसा बिना विचार किए क्या हम केवल ‘मनुष्य’ पद का विचार कर सकते हैं—जो न आता हो, न बैठा हो, न कुछ भी हो ? तनिक ध्यान देने से स्पष्ट प्रतीत होगा कि ऐसा विचार करना सम्भव नहीं है । यथार्थ में किसी विचार का उद्गम ‘पद’ के रूप में नहीं, किंतु ‘वाक्य’ के रूप में होता है । छोटा बच्चा, जिसने अभी वाक्य बोलना नहीं सीखा है, विल्ली को देख कर गद्गद हो जाता है और अपनी मा का ध्यान आकृष्ट करके बोल चढ़ता है ‘विल्ली’ ! किंतु यथार्थ में वह कहना चाहता है कि—विल्ली आई, या जा रही है, या बड़ी अच्छी है । अतः, ‘यह ऐसा है’ इसी

¹ Forms of Proposition.

रूप को ग्रहण किए किसी भी विचार की उत्पत्ति होती है। तब हम कह सकते हैं कि विचार की इकाई 'पद' नहीं किंतु 'वाक्य' है।

शब्द में प्रकट करने के पहले ही जो 'पद' का भाव मन में रहता है उसे 'प्रत्यय' कहते हैं। और, शब्द में प्रकट करने के पहले ही जो हम मन ही मन दो प्रत्ययों के बीच किसी सम्बन्ध की स्थापना कर लेते हैं उसे 'अध्यवसाय' कहते हैं। अध्यवसाय जब शब्दों में व्यक्त होता है तब उसे 'वाक्य' कहते हैं। प्रत्यय और अध्यवसाय मन के भीतर की प्रक्रिया हैं, इसलिए इनका सम्बन्ध मानसशास्त्र में है न कि तर्कशास्त्र से। प्रत्यय या अध्यवसाय में तर्कशास्त्र का सम्बन्ध तभी होता है जब वे भाषा में व्यक्त हो कर 'पद' या 'वाक्य' का रूप ग्रहण कर लेते हैं। इसीलिए, यहां 'पद' और 'वाक्य' शब्दों का प्रयोग किया गया, प्रत्यय और अध्यवसाय का नहीं। जों हो, तर्कशास्त्र को तो यह समझ देना है कि मानसिक विश्लेषण से भले ही हम 'पद' के विषय में स्वतंत्र रूप से विचार कर ले, किन्तु अपने में एक समस्त इकाई तो वाक्य ही है। किसी पद के शास्त्रीय महत्व की परीक्षा नहीं हो सकती है जब इस पर वाक्य की व्यवस्था की दृष्टि से विचार करें।

§ २—विधेय-पद के प्रकार

हम अभी देय चुके हैं कि 'यह ऐसा है' इसी रूप को ग्रहण किए किसी भी विचार की उत्पत्ति होती है। वाक्य की व्यवस्था यही है। अब प्रश्न होता है कि 'यह ऐसा है' वाक्य के इस रूप को कितने प्रकार से समझ सकते हैं? इसका उत्तर साफ है कि इसको उतने ही प्रकार से समझ सकते हैं जितने प्रकार के मसार में पदार्थ हैं। पारचात्य तर्कशास्त्र के आदि प्रणेता दार्शनिक अरस्तू ने ऐसे दस प्रकार के पदार्थों की स्थापना

^१ Concept

^२ Judgment

^३ Categories.

की है—(१) द्रव्य, (२) परिमाण, (३) गुण, (४) सम्बन्ध, (५) दिशा, (६) काल, (७) परिस्थिति, (८) अवस्था, (९) क्रिया और (१०) कर्म ।^१

यह मनुष्य है, पत्थर है, कलम है, हवा है—सभी को 'द्रव्य' के अन्तर्गत कर सकते हैं। यह छोटा है, बड़ा है, इत्यादि सभी 'परिमाण' है। यह अच्छा है, भीठा है, सुन्दर है, इत्यादि सभी 'गुण' है। यह गुस्तर है, मुन्दर-तम है इत्यादि सभी 'सम्बन्ध' है। यह दूर है, निकट है, भीतर है इत्यादि सभी 'दिशा' है। यह सबेरा है, जीघ्र है, देर है इत्यादि सभी 'काल' है। यह बीमार है, यह प्रसन्न है इत्यादि सभी 'परिस्थिति' है। यह उल्टा है, सीधा है, इत्यादि सभी 'अवस्था' है। यह जाता है, आता है इत्यादि सभी 'क्रिया' है। यह देख लिया गया, यह हरा दिया गया इत्यादि सभी 'कर्म' है।

ससार की सारी चीजों को इन्हीं दस प्रकार से समझ सकते हैं; क्योंकि जितनी भी चीजें हैं इन दस पदार्थों में से किसी न किसी एक के भीतर अवश्य चली आयेंगी। इसलिए, 'यह ऐसा है' वाक्य के इस स्वरूप को इन्हीं दस प्रकारों से समझ सकते हैं। अर्थात्, किसी वाक्य का विधेय-पद इन्हीं दस प्रकारों से समझा जा सकता है।

§ ३—उद्देश-पद के सम्बन्ध में विधेय-पद^२

अभी हमने जो देखा कि विधेय-पद दस प्रकार के पदार्थ हो सकते हैं, उसका आधार ससार की चीजों का वर्गीकरण था। अब, एक दूसरी दृष्टि से विधेय-पद के प्रकारों का निश्चय करना आवश्यक है। वह है—उसके उद्देश-पद के सम्बन्ध की दृष्टि से।

^१ (१) Substance, (२) Quantity, (३) Quality, (४) Relation, (५) Place, (६) Time, (७) Situation, (८) State, (९) Action, (१०) Passivity. ^२ Predicables.

उद्देश-पद के सम्बन्ध की दृष्टि से विधेय-पद पाँच प्रकार के हो सकते हैं—(१) जाति, (२) उपजाति, (३) व्यवच्छेदक धर्म, (४) स्वभाव-सिद्ध-धर्म और (५) आकस्मिक धर्म ।

उदाहरणार्थ, सभी 'भारतीय' 'मनुष्य' हैं—इस वाक्य में विधेय उद्देश के सम्बन्ध में जाति है । कुछ 'मनुष्य' 'भारतीय' हैं—इस वाक्य में विधेय उद्देश के सम्बन्ध में उपजाति है । सभी 'मनुष्य' 'विवेकशील' हैं—इस वाक्य में विधेय उद्देश के सम्बन्ध में व्यवच्छेदक धर्म है । सभी 'मनुष्य' 'सास लेते' हैं—इस वाक्य में विधेय उद्देश के सम्बन्ध में स्वभाव-सिद्ध धर्म है । सभी 'मनुष्य' 'कपड़ा पहनते' हैं—इस वाक्य में विधेय उद्देश के सम्बन्ध में आकस्मिक धर्म है ।

§ ४—वाक्य क्या है ?

ऊपर देख चुके हैं कि—'यह' 'ऐसा' है : अथवा, 'क' 'ख' है—यही वाक्य का स्वरूप है । वाक्य में दो पदों के बीच कोई सम्बन्ध स्थापित किया जाता है । कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है, इत्यादि निषेधात्मक वाक्यों में भी उद्देश और विधेय के बीच कोई सम्बन्ध ही स्थापित किया जाता है । किसी सम्बन्ध का न होना भी तो एक सम्बन्ध ही है । शत्रु का शत्रु से जो कोई सम्बन्ध नहीं है वह भी तो एक सम्बन्ध ही है । सम्बन्ध सम्बन्ध का हो या विरोध का, दोनों सम्बन्ध ही हैं । अतः, विधानात्मक या निषेधात्मक, दोनों वाक्य उद्देश और विधेय के बीच सम्बन्ध स्थापित करते हैं ।

यह सम्बन्ध स्थापित करना केवल एक मानसिक प्रक्रिया नहीं है । किंतु, साथ ही साथ, वह वाक्य सत्य होने का दावा करता है । यह कि, ब्राह्म संसार में वस्तु-स्थिति से उमका सवाद है । यदि वाक्य में यह सत्य-

'(१) Genus, (२) Species, (३) Differentia,
(४) Property, (५) Accident.

प्रतिपादनता नहीं रहे तो उससे तर्कशास्त्र को कोई प्रयोजन नहीं, क्योंकि तर्कशास्त्र का लक्ष्य तो सत्य ही है।

अनुज्ञात्मक, इच्छार्थ, विस्मयादि बोधक, तथा प्रश्नात्मक वाक्य— जैसे, ग्राम लावो, तुम्हारा कल्याण हो, अरे वह मर गया, तुम क्या करते हो—केवल हमारे मन के भाव हैं। इन वाक्यों में सत्यासत्य विवेक की बात ही नहीं उठती। इस कारण, तर्कशास्त्र को ऐसे वाक्यों से कोई मतलब नहीं।

कभी कभी प्रश्न पूछ कर, या विस्मय प्रगट करके ही हम किसी बात का होना या न होना व्यक्त करते हैं। जैसे, क्या मैं तुम्हारी किताब चुराने वाला हूँ। इसका अर्थ यह होता है कि—‘मैं’ ‘तुम्हारी किताब चुराने वाला’ नहीं हूँ। यदि ऐसी व्यञ्जना निकले तो अलवत्ता वह वाक्य तर्कशास्त्र के काम का हो सकता है। अपने पहले रूप में नहीं, किंतु अपने व्यक्त रूप में।

तब, कह सकते हैं कि तर्कशास्त्र की दृष्टि से वाक्य वह है जो दो पदों के बीच किसी सम्बन्ध का बोध करावे, और जिसमें सत्य-प्रतिपादनता का भाव हो।

§ ५—वाक्य के अंग

वाक्य के अंग तीन हैं—उद्देश, विधेय और संयोजक। उद्देश वह पद है जिसके विषय में कुछ कहा जाय। विधेय वह पद है जो कुछ उद्देश के विषय में कहे। और, संयोजक ‘होना’ क्रिया का वह रूप है जो उद्देश और विधेय के बीच सम्बन्ध की सूचना दे।

उदाहरणार्थ, सभी ‘मनुष्य’ ‘मरणघर्मा’ हैं। यहाँ, ‘मनुष्य’ पद उद्देश है, क्योंकि इसी के विषय में कुछ कहा गया है। ‘मरणघर्मा’ पद विधेय है, क्योंकि उद्देश के विषय में यही बात कही गई है। और ‘है’ यह

¹ Subject. ² Predicate. ³ Copula.

क्रिया का रूप मयोजक है, क्योंकि यही उद्देश और विधेय के बीच सम्बन्ध की सूचना देता है ।

उद्देश और विधेय पदों के विषय में काफी चर्चा हो चुकी है । यहाँ 'संयोजक' के स्वरूप के विषय में कुछ आवश्यक विचार कर लें ।

संयोजक का स्वरूप

मयोजक 'है' शब्द किसी विद्यमानता को सूचित करता है ? कुछ लोगों का कहना है कि यह उद्देश की विद्यमानता को सूचित करता है । किन्तु, यह ठीक नहीं । 'वह' 'मर गया' है—इस वाक्य में भला मर्यादक उसकी विद्यमानता कैसे बतावेगा जो है ही नहीं ? यथार्थ यह है कि संयोजक न तो उद्देश की और न विधेय की विद्यमानता बताता है, किन्तु वह यदि किसी की विद्यमानता को बताता है तो उस पूरी बात की विद्यमानता को जिस बात को वह वाक्य व्यक्त करता है और जिसकी सत्यता का प्रतिपादन करता है ।

संयोजक में काल

जो बात सत्य है वह काल के बन्धन में नहीं बांधी जा सकती । अलवर नागसूर्य का राजा हुआ—यह बात भूत काल में सत्य थी, आज भी यह बात सत्य है, और भविष्य में सुदा यह बात सत्य रहेगी । भारत-वर्ष में ग्दराज्य होगा—यह बात भविष्य में सत्य होगी, यह आज भी सत्य है, और पहले भी सत्य थी । त्रिकालाबाधित सारा विषय एक व्यवस्था है : इसमें जो बात सत्य है वह सर्वदा सत्य है ।

उपनिषद्, नरुंशास्त्र में वाक्य का मयोजक 'है' क्रिया का रूप सर्वदा वर्तमानकाल में रहता है । भूत तथा भविष्यत् की घटनाओं को भी, उनके काल की ग्था करते हुए, तर्कशास्त्र के वाक्य में 'है' संयोजक के द्वारा सूचित करते हैं । वह घर जा रहा था, या वह घर जायगा, इन वाक्यों को

तर्कशास्त्र की भाषा में कहेंगे—‘वह’ ‘जो घर जा रहा था, सो’ है : ‘वह’ ‘जो घर जायगा नो’ है ।

संयोजक और निषेध

निषेधात्मक वाक्य में निषेधसूचक शब्द—न, नहीं—‘संयोजक’ का मङ्गल समझा जाय या विधेय का, इस बात पर भी बड़ा मतभेद है । होल्स प्रभृति कुछ दार्शनिकों का मत है कि निषेध-शब्द को विधेय के साथ मिला देना चाहिए, और सभी वाक्य को विधानात्मक रूप दे देना चाहिए । उनके विचार से संयोजक-क्रिया का रूप सर्वदा विधि में होना चाहिए । अतः, उनके अनुसार, कुछ ‘पशु’ ‘घोड़े’ नहीं है, इस वाक्य का रूप बदल कर इस प्रकार कर देना उचित है—कुछ ‘पण’ ‘अ-घोड़े’ है ।

किंतु, विचार करने से ज्ञात होता है कि निषेध-शब्द को इस प्रकार विधेय-पद के साथ जबरदस्ती लगा देने से बड़ी अस्वाभाविकता आ जाती है, और कुछ हद तक वाक्य का भाव भी बदल जाता है । कुछ ‘पशु’ ‘घोड़े’ नहीं है—इस वाक्य का अर्थ है कि कुछ पशुओं से समस्त घोड़ों की भिन्नता है । किंतु, कुछ ‘पशु’ ‘अ-घोड़े’ है—इस वाक्य का अर्थ है कि कुछ पशुओं के साथ कुछ अ-घोड़ों की समानता है ।

इससे सिद्ध होता है कि निषेध-शब्द ‘संयोजक’ के साथ ही सम्बद्ध होना चाहिए, विधेय के साथ नहीं । संयोजक विधानात्मक भी होगा, और निषेधात्मक भी ।

§ ६—लौकिक वाक्य और ताकिक वाक्य

भाषा में एक ही वाक्य अनेक प्रकार से प्रकट किया जा सकता है, जिनके बाह्य रूप अत्यन्त भिन्न होने पर भी उनका अर्थ एक ही हो सकता है । उदाहरण के लिए, इन तीन वाक्यों को लें—

१. केवल टिकट वाले ही भीतर आ सकते हैं ।

२. कोई बेटिकट वाले भीतर नहीं आ सकते हैं ।

३. वे ही भीतर आ सकते हैं जो टिकट वाले हैं ।

इन तीन वाक्यों के रूप एक दूसरे में भिन्न हैं, तो भी उनके अर्थ में कोई भेद नहीं है । रूप की इन भिन्नताओं के कारण विचार के सिलसिले में भ्रान्ति होने का बड़ा डर रहता है । इस डर से बचने के लिए तर्क-शास्त्रियों ने वाक्य के केवल चार रूप निर्दिष्ट कर लिए हैं, जिनमें किसी एक न एक में किसी वाक्य को ला कर ही उस पर शास्त्रीय विचार किया जाना चाहिए । वाक्य के चार निश्चित रूप हैं—

१. सभी 'क' 'ग' हैं,—सामान्य विधि

२. कोई 'क' 'ख' नहीं है,—सामान्य निषेध

३. कुछ 'क' 'ग' हैं,—विशेष विधि

४. कुछ 'क' 'ख' नहीं हैं,—विशेष निषेध

व्यवहार के वाक्यों को इन रूपों में लाने के लिए यही ध्यान में रखना होगा कि अर्थ में किसी प्रकार की क्षति न हो, और वाक्य के उद्देश, विधेय तथा मध्योपपत्ति पृथक् पृथक् भाग मालूम हो जाय । इसके लिए कुछ नियम यहाँ दिए जाते हैं—

(१) सभी, प्रत्येक, हर एक, सब, सब कोई, इन जैसे शब्दों से प्रारम्भ होने वाले विधानात्मक वाक्य 'सामान्य' समझे जायेंगे, और वे पहले वाक्य के रूप में रहेंगे—सभी 'क' 'ग' हैं । किन्तु यदि उनमें निषेधात्मक शब्द 'नहीं' उपस्थित हो, तब वे 'विशेष' समझे जायेंगे, और उनका रूप चौथे वाक्य के अनुसार होगा—कुछ 'क' 'ख' नहीं हैं । जैसे—

प्रत्येक मनुष्य अज्ञ है }
नव मनुष्य अज्ञ है } = सभी 'मनुष्य' 'अज्ञ' हैं ।

^१ विशेष देखा, पृ० १०१

(१) Universal Affirmative. (२) Universal Negative. (३) Particular Affirmative. (४) Particular Negative.

किंतु,

प्रत्येक मनुष्य अज्ञ नहीं है }
सब मनुष्य अज्ञ नहीं हैं } = कुछ 'मनुष्य' 'अज्ञ' नहीं है ।

जिन वाक्यों के उद्देशपद व्यक्तिवाचक सज्ञा हो, उनके आगे 'सभी' शब्द नहीं लगाया जाता । तो भी उन्हें 'सामान्य' ही समझना चाहिए, क्योंकि उनके उद्देश अपने में पूर्णार्थिक हैं । जैसे—'मोहन' 'अच्छा लड़का' है ।

(२) हमेशा, बिलकुल, स्वभावतः, निश्चयपूर्वक इन जैसे शब्दों वाले वाक्यों में भी ऊपर के ही नियम लागू होंगे । जैसे—

बिलकुल मनुष्य अज्ञ है }
मनुष्य हमेशा अज्ञ है } = सभी 'मनुष्य' 'अज्ञ' है
मनुष्य स्वभावतः अज्ञ है }

किंतु

बिलकुल मनुष्य अज्ञ नहीं है }
मनुष्य हमेशा अज्ञ नहीं है } = कुछ 'मनुष्य' 'अज्ञ' नहीं है ।
मनुष्य स्वभावतः अज्ञ नहीं है }

(३) कोई भी, इससे प्रारम्भ होने वाले विधानात्मक या निषेधात्मक दोनों वाक्य सामान्य होंगे । विधानात्मक वाक्य पहले रूप के अनुसार होंगे । और, निषेधात्मक वाक्य का दूसरा रूप रहेगा । जैसे—

कोई भी लड़का जानता है = सभी 'लड़के' 'जानते' हैं,
कोई भी लड़का नहीं जानता है = कोई 'लड़के' 'जानते' नहीं है ।

(४) कभी नहीं, बिलकुल नहीं जैसे शब्दों वाले वाक्य 'सामान्य निषेध' होंगे, और उनका रूप दूसरे वाक्य के अनुसार होगा । जैसे—

लड़के कभी नहीं जानते }
बिलकुल लड़के नहीं जानते } = कोई 'लड़के' 'जानते' नहीं है ।

(५) कुछ, कोई कोई, बहुतरे, अनेक, प्रायः, अधिक, इन जैसे शब्दों

वाले वाक्य 'विधेय' होते हैं। विधानात्मक होने में उनके रूप तीसरे वाक्य के अनुसार, और निषेधात्मक होने में उनके रूप चौथे वाक्य के अनुसार होंगे। जैसे—

कोई कोई लडका आया (नहीं) है	} = कुछ 'लडके' 'आये' (नहीं) है।
अन्यत्र लडके आये (नहीं) है	
अनेक लडके आये (नहीं) है	
प्रायः लडके आये (नहीं) है	
अधिक लडके आये (नहीं) है	

(६) घिरले, शायद ही कोई, कोई मुश्किल से, इन शब्दों वाले वाक्य 'विधेय निषेध' होते हैं, क्योंकि इन शब्दों में निषेधशक्ति है। इन शब्दों के साथ यदि निषेध-शब्द 'नहीं' का भी प्रयोग हुआ हो तो वह वाक्य विधानात्मक नभूझा जायगा क्योंकि दो बार निषेध करने का अर्थ होता है विधान करना। जैसे—

घिरले मनुष्य जानी है	} = कुछ 'मनुष्य' 'जानी' नहीं है।
शायद ही कोई मनुष्य जानी है	
कोई मनुष्य मुश्किल से जानी है	

किन्तु—

घिरले मनुष्य जानी नहीं है	} = कुछ 'मनुष्य' 'जानी' है।
शायद ही कोई मनुष्य जानी नहीं है	
कोई मनुष्य मुश्किल से जानी नहीं है	

(७) केवल, सिर्फ, ही, इन शब्दों वाले वाक्य को 'अनन्य साधारण वाक्य' कहते हैं। ऐसे वाक्य 'सामान्य' होते हैं। उन्हें विधानात्मक या निषेधात्मक दोनों रूप दिये जा सकते हैं। विधानात्मक वाक्य का रूप देने के लिए मूल वाक्य के उद्देश्य और विधेय के स्थानों में परिवर्तन कर देते हैं। और, निषेधात्मक रूप देने के लिए मूल वाक्य के उद्देश्य

मे निषेध-सूचक 'अ' शब्द लगा कर उसका विरुद्ध रूप दे देते हैं, और वाक्य का रूप दूसरे वाक्य के अनुसार बनाते हैं। जैसे—

केवल पण्डित लोग इसे समझते हैं, विधि—सभी 'जो इसे समझते हैं'
'पण्डित' हैं,

अथवा

पण्डित लोग ही इसे समझते हैं निषेध—कोई 'अपण्डित' 'इसे समझने
वाले' नहीं हैं।

(८) अपवादात्मक वाक्य—अपवाद का विषय यदि निश्चित हो तो उस वाक्य को 'सामान्य' समझना चाहिए। और, यदि अपवाद का विषय अनिश्चित हो तो उस वाक्य को 'विशेष' समझना चाहिए। जैसे—
मोहन को छोड़ सभी लड़के अच्छे हैं—

सभी 'लड़के, मोहन को छोड़' 'अच्छे' हैं।

एक को छोड़ सभी लड़के अच्छे हैं—

कुछ 'लड़के' 'अच्छे' हैं।

मोहन को छोड़ कोई लड़के अच्छे नहीं हैं—

कोई 'लड़के, मोहन को छोड़' 'अच्छे' नहीं हैं।

एक को छोड़ कोई लड़के अच्छे नहीं हैं—

कुछ 'लड़के' 'अच्छे' नहीं हैं।

(९) यदि निषेध-सूचक शब्द विधेय-पद के साथ युक्त हो, सयोजक के साथ नहीं, तो वह वाक्य विधानात्मक रूप ग्रहण करेगा। जैसे—

कोई मनुष्य नहीं जानती है—सभी 'मनुष्य' नहीं-जानी(=अजानी)'
हैं।

(१०) अकर्तृक वाक्य—बड़ी गर्मी है, यह दिन है, चार बजा है, इत्यादि अकर्तृक वाक्य हैं, जिनके कर्ता का स्पष्ट उल्लेख नहीं है। इन वाक्यों पर तर्कशास्त्र की दृष्टि से विचार करने के पूर्व इनके स्पष्ट उद्देश और विधेय पदों को दिखा कर उस वाक्य को किसी निश्चित रूप में

बदल लेना चाहिए। जैसे—‘मौसिम’ ‘बड़ा गर्म’ है, ‘यह समय’ ‘दिन’ है, ‘यह समय’ ‘चार वजने का’ है, इत्यादि।

§ ७—वाक्य के अभिप्राय की परिधि

सामान्य विधि, सामान्य निषेध, विशेष विधि, और विशेष निषेध—इन चार प्रकार के वाक्य-रूप निश्चित कर लेने में आस्त्रीय विचार करने में आने वाली अनेक कठिनाइयाँ दूर हो जाती हैं। किंतु, इन वाक्यों के अभिप्राय ठीक ठीक समझने के लिए उनके वाह्य रूप पर ही निर्भर करने में काम नहीं चलेगा। सभी लोग जान गए हैं, सभी लोग धन कमाना चाहते हैं, सभी लोग मण्णधर्मा हैं—इनके रूप समान होने पर भी तीनों वाक्यों में उद्देश्य-पद ‘सभी लोग’ भिन्न भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुए हैं। पहले वाक्य में ‘सभी लोग’ में अभिप्राय उन्हीं लोगों का है जिनसे वह बात गुप्त रहने का प्रयत्न किया जा रहा था—ऐसे लोग तीन, चार, दस, हजार, कुछ भी हो सकते हैं। दूसरे वाक्य में ‘सभी लोग’ का अर्थ है सभी साधारण लोग, क्योंकि ऐसे भी अनेक महात्मा हो सकते हैं जिनका उद्देश्य धन कमाना नहीं किंतु कुछ दूसरा ही हो। तीसरे वाक्य में ‘सभी लोग’ का अर्थ है वह सारा व्यक्तिबोध जो इस पद से जाना जाता है। यह देख कर स्वीकार करना होगा कि वाक्य का चाहे कोई भी रूप क्यों न हो उसे ठीक ठीक समझने के लिए वक्ता के अभिप्राय के निकट आना ही होगा। बहुधा ऐसा होता है कि हमलोगों के व्यवहार की भाषा में वाक्य के वाह्य स्वरूप जितनी व्यापकता का बोध करते हैं उससे अत्यन्त कम व्यापक हमारा अभिप्राय होता है। यदि तर्कशास्त्र वाग्जाल से बचा कर सत्य की प्राप्ति कराता है तो उसे इस भेद की उपेक्षा नहीं करनी होगी। विश्व के जिस क्षेत्र में वक्ता का अभिप्राय सीमित रहता है उसे ‘वाक्य के अभिप्राय की परिधि’ कहते हैं। वाक्य में इस परिधि का कोई उल्लेख नहीं होता है; यह तो वक्ता के अभिप्राय को समझ कर ही निश्चित किया जा सकता है।

यह स्मरण रखना चाहिए कि वक्ता के अभिप्राय की उपेक्षा करके विचार करने में इस बात का बड़ा खतरा है कि कहीं एक ही पद के भिन्न भिन्न प्रयोग गलत न समझ लिए जाय । उदाहरण के लिए, यह तर्क कितना भ्रमपूर्ण होगा—

गंभी घर निर्जीव पदार्थ है,
मनुष्य रोगी का घर है,
मनुष्य निर्जीव पदार्थ है ।

§ ८—विधान के सिद्धान्त^१

वाक्य के अर्थ के स्वरूप के विषय में भिन्न दार्शनिकों के जो मत हैं उन्हें 'विधान के सिद्धान्त' कहते हैं । प्रत्येक वाक्य उद्देश और विधेय पदों के सम्बन्ध या विरोध का विधान करता है । प्रत्येक वाक्य यही बताता है कि 'यह ऐसा है' या 'यह ऐसा नहीं है' । वाक्य के अर्थ के स्वरूप के विषय का कोई मत उसके उद्देश, विधेय तथा उनके सम्बन्ध की परीक्षा पर निर्भर होगा । कुछ विद्वान उद्देश और विधेय के अभिप्राय का निर्णय एक प्रकार से करते हैं, और कुछ दूसरे दूसरे प्रकार से । उनके सम्बन्ध के विषय में भी वैसा ही मतभेद है । उनकी परीक्षा संक्षेप में कर लेना आवश्यक है ।^२

वाक्य के पद या तो व्यक्तिबोध कराते हैं, या स्वभावबोध । और, उनका सम्बन्ध या तो आनन्तर्य का^३, या साहचर्य का^४, या समानता-असमानता^५ का होता है ।

तर्कशास्त्र की दृष्टि से चार भिन्न भिन्न मत ये हैं—

^१ Theories of Predication.

^२ Succession.

^३ Co-existence.

^४ Equality and Unequality.

(१) विधान-वाद^१—इस मत के अनुसार वाक्य का उद्देश्य अपने व्यक्तिबोध का, और विधेय अपने स्वभाव-बोध का प्रतिपादन करता है। अतः, इसके अनुसार—सभी मनुष्य मरणशील हैं—इस वाक्य का अर्थ यह हुआ कि 'मनुष्य' नाम से समझे जाने वाले जितने भी लोग हैं सभी से 'मरणशीलत्व' नाम का धर्म ग्रह्यमान है। उसी तरह, कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है, इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि जितने 'मनुष्य' लोग हैं उनमें किसी में भी 'पूर्णत्व' नामक धर्म नहीं है। इस मत के प्रधान पोषक डा० मार्टिनिड तथा डा० वेन हैं। उनका कहना है कि वाक्य वस्तु और धर्म के सम्बन्ध को सूचित करता है। साधारणतः लोगो का विचार इसी मत के अनुकूल होता है।

(२) व्यक्तिबोध-वाद^२—इस मत के अनुसार वाक्य के उद्देश्य और विधेय दोनों अपने अपने व्यक्तिबोध के सूचक हैं। और, इनका सम्बन्ध इसमें है कि कौन किसके अन्तर्गत होता है, या कौन किसके बाहर पड़ता है। वाक्य यदि विधानात्मक हो, तो एक पद दूसरे के अन्तर्गत होगा; और यदि निषेधात्मक हो तो एक पद दूसरे के बाहर पड़ेगा।

इस मत के अनुसार, सभी मनुष्य मरण-शील हैं, इस वाक्य का अर्थ यह हुआ कि मरणशील जितने भी प्राणी हैं उनमें अन्तर्गत मनुष्य लोग भी हैं। और, कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है, इस वाक्य का अर्थ यह हुआ कि जितने भी मनुष्य लोग हैं सभी पूर्ण कहे जा सकने वाले लोगों में बाहर पड़ते हैं।

आगे चल कर देखेंगे कि अनुमान की प्रक्रिया में सभी जगह वाक्य के अर्थ इसी मत के अनुसार लिए गए हैं।

(३) स्वभावबोध-वाद या धर्म-वाद^३—इस मत के अनुसार वाक्य के दोनों पद अपने अपने स्वभावबोध के सूचक हैं। तब, सभी मनुष्य

^१ Predicative view.

^२ Denotative view.

^३ Connotative or Attributive view.

मरणशील हैं, इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि मनुष्यत्व धर्म के साथ मरण-शीलत्व धर्म लगा हुआ है। अर्थात् मनुष्यत्व के साथ मरणशीलत्व का साहचर्य-सम्बन्ध है। कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है, इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि मनुष्यत्व धर्म का पूर्णत्व धर्म से बिल्कुल विरोध है। कुछ मनुष्य दयालु हैं, इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि मनुष्य के जो धर्म हैं उनमें दयालुता भी एक धर्म है। कुछ मनुष्य दयालु नहीं हैं, इस वाक्य का यह अर्थ हुआ कि मनुष्य के जो धर्म हैं उनमें कुछ का दयालुता धर्म से बिल्कुल विरोध है। इस सिद्धान्त के पोषक है प्रसिद्ध दार्शनिक मिल्ल।

(४) समन्वय-वाद—यह मत पूर्व के दो मतों का सम्मिलित रूप है। इसके अनुसार वाक्य के दोनों पद व्यक्तिबोध और स्वभावबोध किसी भी अर्थ में लिए जा सकते हैं। इस मत का पोषक दार्शनिक हैमिल्टन लिखता है, “अध्यवसाय या वाक्य का लक्षण इस प्रकार कर सकते हैं कि यह उस व्यवसाय का फल है जिसमें हम दो प्रत्ययों को सूचित करते हैं, जिसमें एक उद्देश और दूसरा विषय समझ लिया जाता है, जिसमें एक दूसरे के अन्तर्गत हो कर रहता है अथवा नहीं रहता है, या तो विस्तार की दृष्टि से या धर्म की दृष्टि से।”

[Logic, I, p. 229.]

८

छठा अध्याय

वाक्य-प्रकरण

दूसरा भाग

(वाक्य के प्रकार)

जैसे हमने पद-प्रकरण में पदों को भिन्न भिन्न प्रकार से विभागों में बांट कर उनकी परीक्षा की थी, वैसे ही यहाँ वाक्यों की भी करनी है। वाक्य निम्न छ प्रकार में विभागों में बाँटे जाते हैं, जिनकी परीक्षा अलग अलग की जायगी—

वाक्य	१	ग्यना की दृष्टि में	<ul style="list-style-type: none"> (क) शुद्ध—'क' 'ख' है, (ख) मिश्र 'क' और 'ख' 'ग' है।
	२	सम्बन्ध की दृष्टि में	<ul style="list-style-type: none"> (क) निग्पेक्ष 'क' 'ख' है। (ख) मापेक्ष <ul style="list-style-type: none"> (1) हेतुफलान्वित— यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है। (11) वैकल्पिक— 'क' या तो 'ख' है या 'ग'।

*Kinds of Propositions.

वाक्य	{	३. गुण ^१ की दृष्टि से	{ (क) विधि—'क' 'ख' है । (ख) निषेध—'क' 'ख' नहीं है ।
		४ अंश ^२ की दृष्टि से	{ (क) सामान्य—सभी 'क' 'ख' है । (ख) विशेष—कुछ 'क' 'ख' है ।
	{	५ आस्था की दृष्टि से	{ (क) निश्चित—'क' अवश्य 'ख' है । (ख) प्रतिज्ञात—'क' 'ख' है ।
			(ग) सदिग्ध—'क' 'ख' हो सकता है ।
	{	६ तात्पर्य की दृष्टि से	{ (क) शान्दिक—'त्रिभुज' 'तीन भुजाओं वाला क्षेत्र' है । (ख) यथार्थ—'त्रिभुज' के तीनों कोण मिलकर 'दोसमकोण' होते हैं ।

§ १—रचना की दृष्टि से

वाक्य दो प्रकार के होते हैं—शुद्ध और मिश्र ।

'शुद्ध वाक्य' वह है जिसमें केवल एक ही उद्देश और एक ही विवेच्य हो । जैसे—सभी मनुष्य मरणशील हैं, कुछ मनुष्य ज्ञानी हैं, कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है; कुछ मनुष्य ज्ञानी नहीं हैं ।

'मिश्र वाक्य' वह है जिसमें उद्देश, या विषेय, या दोनों अनेक हो । अर्थात्, जिस एक वाक्य में अनेक वाक्य सश्लिष्ट हो । जैसे—राम और मोहन उपस्थित हैं, मोहन खिलाड़ी और गवैया है; मोहन खिलाड़ी है, और सोहन गवैया है ।

^१ Quality = गुण । Quantity = अंश । वाक्य के विधि-निषेध अर्थ में 'गुण' का, तथा सामान्य-विशेष अर्थ में 'अंश' का प्रयोग रुढ़ समझना चाहिए ।

^२ Simple.

^३ According to Composition.

^४ Compound.

‘मिश्र-वाक्य’ के भी दो भेद हैं—‘सन्निकृष्ट’ और ‘विप्रकृष्ट’। ‘सन्निकृष्ट मिश्र-वाक्य’ वह है जिसमें अनेक विधानात्मक वाक्य मिले हों, जैसे—राम और मोहन अनुपस्थित हैं। ‘विप्रकृष्ट मिश्र वाक्य’ वह है जिसमें अनेक निषेधात्मक वाक्यों का मन्त्रिवेग हो; जैसे—राम न तो मेरा भाई है न भतीजा।

§ २—सम्बन्ध की दृष्टि से^१

उद्देश और विधेय के सम्बन्ध की दृष्टि से वाक्य दो प्रकार के होते हैं—निरपेक्ष और सापेक्ष।

(१) ‘निरपेक्ष वाक्य’ वह है जिसमें बिना किसी गर्त के उद्देश और विधेय में कोई सम्बन्ध स्थापित किया गया हो। जैसे, सभी मनुष्य मरणशील हैं, कोई बाध अहिंसक नहीं है। यहाँ, मनुष्य के मरणशील होने, या बाध के अहिंसक न होने के लिए किसी गर्त को पूरी करने की बात नहीं है। बिना किसी गर्त के मनुष्य मरणशील हैं, और बाध अहिंसक नहीं है।

(२) सापेक्ष वाक्य वह है जिसमें उद्देश और विधेय के बीच का सम्बन्ध किसी गर्त पूरी होने पर निर्भर करता हो। ‘सापेक्ष वाक्य’ दो प्रकार के होते हैं—हेतुफलाश्रित और वैकल्पिक।

क. ‘हेतुफलाश्रित वाक्य’ वह है जिसमें किसी गर्त के पूरी होने पर किसी बात का होना बताया जाय। जैसे, यदि बत्ती जलनी है, तो उज्जला होता है। यहाँ बत्ती जलने की गर्त पूरी होने पर उज्जला का होना बताया गया है। बत्ती जलने की गर्त ‘हेतु’ है, और उज्जला का होना ‘फल’ है। इतनीनाए, ऐसे वाक्यों को ‘हेतुफलाश्रित वाक्य’ कहते हैं।

^१ Copulative. ^२ Remotive. ^३ According to Relation. ^४ Categorical=unconditional. ^५ Conditional.

^६ Hypothetical. ^७ Antecedent. ^८ Consequent.

हेतुफलाश्रित वाक्य का उचित रूप तो यही है जिसमें हेतु^१ पहले कहा गया हो और फल^२ बाद में। किंतु, व्यवहार की भाषा में हेतु के पहले फल भी कह दिया करते हैं, जैसे—उजेला हो यदि बत्ती जले।

किंतु हेतुफलाश्रित वाक्य का शास्त्रीय रूप सदा यही रहता है—यदि है, तब... है। इसे इस रूप में भी प्रकट किया जा सकता है—क्योंकि बत्ती जलती है, इसलिए उजेला होता है।

हेतुफलाश्रित वाक्य में 'हेतु' और 'फल' के वही स्थान हैं जो निरपेक्ष वाक्य में उद्देश और विधेय के। अतः हेतुफलाश्रित वाक्य निरपेक्ष वाक्य में, तथा निरपेक्ष वाक्य हेतुफलाश्रित वाक्य में परिवर्तन किया जा सकता है। जैसे—

मनुष्य मरणशील है—यदि मनुष्य है, तो मरणशील है। यदि बत्ती जले तो उजेला हो—'बत्ती जलने की अवस्था' 'उजेला होने की अवस्था' है।

ज. वैकल्पिक वाक्य^३ का रूप है—'क' या तो 'ख' है या 'ग'। मोहन या तो पागल है, या महात्मा; मनुष्य या तो अमर है या मरने वाला। 'वैकल्पिक वाक्य' में उद्देश पद का सम्बन्ध किससे है यह निश्चयपूर्वक मालूम नहीं होते हुए भी इतना ठीक ठीक पता है कि इन्हीं अनेक में से एक के साथ है। अर्थात्, विधेय-पद में अनेक का विकल्प लगा है। 'वैकल्पिक वाक्य' को चार हेतुफलाश्रित वाक्यों में तोड़ सकते हैं। जैसे, मनुष्य या तो अमर है या मरने वाला, यह बराबर है—

(१) यदि मनुष्य अमर नहीं है, तो वह मरने वाला है,

(२) यदि मनुष्य मरने वाला नहीं है, तो वह अमर है,

(३) यदि मनुष्य अमर है, तो वह मरने वाला नहीं है,

(४) यदि मनुष्य मरने वाला है, तो वह अमर नहीं है।

^१ Antecedent.

^२ Consequent.

^३ Disjunctive Proposition.

युववैग तथा कुछ अन्य दार्शनिकों का मत है कि वैकल्पिक वाक्य के विकल्प सदा परस्पर विरुद्ध होने हैं, जिसमें एक के सत्य होने से दूसरा मिथ्या होता है, और उसके विपरीत एक के मिथ्या होने से दूसरा सत्य भी।

किंतु मिल प्रभृति कुछ अन्य दार्शनिकों का मत है कि वैकल्पिक वाक्य के विकल्प परस्पर विरुद्ध होंगे ही ऐसी बात नहीं है, क्योंकि अनेक विकल्प भी एक साथ सत्य हो सकते हैं। इस मत के अनुसार एक विकल्प के मिथ्या होने से दूसरे का सत्य होना सिद्ध नो होता है, किंतु इसके विपरीत एक के सत्य होने से दूसरे का मिथ्या होना सिद्ध नहीं होता। जैसे— मोहन या तो धूर्त है या मूर्ख, इस वैकल्पिक वाक्य में इतना तो निकाल सकते हैं कि—

१. यदि मोहन धूर्त नहीं है, तो वह मूर्ख है, और

२. यदि मोहन मूर्ख नहीं है, तो वह धूर्त है।

किंतु, हममें यह नहीं निकाल सकते कि—

१. यदि मोहन धूर्त है, तो वह मूर्ख नहीं है, या

२. यदि मोहन मूर्ख है, तो वह धूर्त नहीं है, क्योंकि मोहन धूर्त और मूर्ख दोनों साथ साथ हो सकता है।

इस मतभेद को देख कर उचित यही प्रतीत होता है कि वैकल्पिक वाक्य के विकल्पों को बिना परीक्षा किए यह नहीं कहा जा सकता है कि वे परस्पर विरुद्ध हैं या नहीं। यदि विकल्प पद 'अमर' और 'मरने वाला' की तरह परस्पर अत्यन्त विरुद्ध हों, तब तो युववैग का मत ठीक है। और वे यदि 'मूर्ख' और 'धूर्त' की तरह एक साथ सत्य हो सके, तो 'मिल' का मत ठीक है।

विधेय में विकल्प लगाने का कारण कभी-कभी वक्तव्य का सशय भी होता है, और कभी उसकी व्याख्या की पूर्णता भी। जैसे, वह या तो चूहा है या छछुल्हूर, इस वाक्य के विधेय में विकल्प लगाने का कारण वक्तव्य का सशय है। किंतु, विद्यार्थी के फेल करने का कारण या तो उसका दुर्बुद्धि

होना या आलसी होना है, इस वाक्य में विकल्प लगा कर वक्ता विद्यार्थी के फेल होने की परी व्याख्या करता है ।

§ ३—गुण की दृष्टि से^१

गुण की दृष्टि से वाक्य दो प्रकार के होते हैं—विधि और निषेध ।
विधि वाक्य^२—वह है जिसमें उद्देश और विधेय के बीच सम्बन्ध की स्थापना की गई हो । निषेध-वाक्य^३—वह है जो उद्देश और विधेय के बीच सम्बन्ध के अभाव को सूचित करता हो । जैसे,—सभी मनुष्य मरणशील हैं, यह एक विधि-वाक्य है; क्योंकि इसमें मनुष्य का मरणशील होना बताया गया है । कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है, यह एक निषेध वाक्य है क्योंकि इसमें मनुष्य का पूर्ण नहीं होना बताया गया है ।

कुछ तर्क-शास्त्री हेतुफलाश्रित वाक्यों में भी विधि और निषेध का अन्तर करते हैं । उनके मत से ऐसे वाक्यों में फल के विधानात्मक या निषेधात्मक होने से सारे वाक्य को वैसा ही समझना चाहिए । जैसे, यदि वृष्टि होती है, तो बान होता है, यह वाक्य विधानात्मक है, क्योंकि इसका फल विधानात्मक है । किंतु, यदि वृष्टि होती है तो मैं टहलने नहीं जाता हूँ, यह वाक्य निषेधात्मक है, क्योंकि इसका फल टहलने जाने का निषेध करता है । इस मत का कहना है कि विधानात्मक रूप में फल हेतु की अपेक्षा करता है, किंतु निषेधात्मक वाक्य में वह नहीं करता है ।

हेतुफलाश्रित वाक्य की परीक्षा करने में मालूम होता है कि ऊपर का सिद्धान्त ठीक नहीं है । हेतुफलाश्रित वाक्य की यह तो पहली बात है कि इसके हेतु और फल में आश्रय-आश्रित का सम्बन्ध हो । यदि

^१ According to Quality.

^२ Affirmative.

^३ Negative.

हेतु आश्रय और फल आश्रित नहीं हुआ, तो हेतुफलाश्रित वाक्य ही कैसे बनेगा ? यदि दृष्टि हुई तो मैं टहलने नहीं जाऊंगा, इस वाक्य का अर्थ यह नहीं है कि दृष्टि होने और मेरे टहलने जाने में कोई आश्रय-आश्रित का सम्बन्ध नहीं है, किंतु इसका अर्थ यह है कि मेरा नहीं टहलने जाना दृष्टि होने पर आश्रित है। यदि हेतु और फल में आश्रय-आश्रित का कोई सम्बन्ध ही न होता, तो हेतु के आधार पर फल का निषेध भी कैसे किया जाता ?

कुछ तर्क-शास्त्रियों ने सभी वाक्यों को विधानात्मक रूप ही देने का प्रयत्न किया है। वे निषेध-सूचक “नहीं” शब्द को विधेय पद के साथ संयुक्त करके निषेधात्मक वाक्य को विधानात्मक बना लेना उचित बताते हैं। इनके मत से, कुछ मनुष्य जानी नहीं है, इस वाक्य को, कुछ मनुष्य अनजानी है, ऐसा बदल कर ले लेना चाहिए।

यह मत ठीक नहीं है, जैसा हम ऊपर देख चुके हैं [पृ० ८२]।

हेतुफलाश्रित वाक्य की तरह, सभी वैकल्पिक वाक्य भी स्वभावतः विधानात्मक हैं। जिस तरह हेतुफलाश्रित वाक्य में हेतु और फल के बीच सम्बन्ध का होना आवश्यक है, उसी तरह वैकल्पिक वाक्य में विधेय के विकल्पो में से किसी एक का उद्देश के साथ सम्बन्ध होना आवश्यक है।

तर्क-शास्त्री बेलहन् लिखते हैं, “वैकल्पिक वाक्य के स्वभाव से ही यह बात निकलती है कि वह विधानात्मक ही हो सकता है, क्योंकि उसमें विधेय के लिए अनेक विकल्प उपस्थित किये जाते हैं जिनमें एक न एक का विधान अवश्य होना चाहिए।”^१

^१ “It follows from the very nature of disjunctive propositions that they can only be affirmative; for, they must give a choice of predicates, one or other of which must be affirmed of the subject.”

—*Welton and Manohan, Logic* p. 96

§ ४—अंश की दृष्टि से^१

‘अंश’ की दृष्टि से वाक्य दो प्रकार के होते हैं—‘सामान्य’ और ‘विशेष’ ।

(१) सामान्य-वाक्य^२ वह है जिसके उद्देश-पद का व्यक्तिबोध अपने पूर्ण अंश में समझा गया हो । जैसे—सभी मनुष्य मरण-शील हैं; कोई मनुष्य अमर नहीं है । इन वाक्यों में मरणशील होने या अमर होने का ‘मनुष्य’ पद के व्यक्तिबोध के पूर्ण अंश के साथ विधान या निषेध किया गया है ।

(२) विशेष-वाक्य^३—कुछ ‘क’ ‘ख’ है, या कुछ ‘क’ ‘ख’ नहीं है, यही विशेष-वाक्य के रूप हैं । ‘कुछ’ शब्द से यहाँ यह अर्थ नहीं है कि ‘केवल कुछ ही’; किन्तु इसका अर्थ है ‘कम से कम कुछ’ । कुछ मनुष्य अज्ञानी हैं, इसका यह अर्थ नहीं है कि ‘केवल कुछ ही मनुष्य अज्ञानी हैं’ । हो सकता है कि सभी मनुष्य अज्ञानी निकले । किन्तु, यहाँ वक्ता को कुछ ही मनुष्यों के अज्ञानी होने की बात मालूम है । यहाँ, यह वाक्य उस बात की चेतावनी देता है कि ऐसा न समझ लेना चाहिए कि कोई मनुष्य अज्ञानी नहीं है । उसी तरह, कुछ आम मीठे नहीं हैं, इसका अर्थ यह नहीं है कि कुछ ही आम मीठे नहीं हैं, किन्तु यह बताता है कि यह बात ठीक नहीं है कि सभी आम मीठे हैं । अतः, कह सकते हैं कि विशेषवाक्य के ‘कुछ’ शब्द का अर्थ ‘कुछ ही’ नहीं, किन्तु ‘कम से कम कुछ’ का है ।

इस तरह, इस वाक्य में उद्देश का क्या विस्तार है यह अनिश्चित रहता है । यदि वह निश्चित हो गया तो वाक्य विशेष से सामान्य हो जाता है । कुछ साँप विषले नहीं हैं, यह वाक्य विशेष है, क्योंकि इसका

^१ According to Quantity.

^२ Universal Proposition.

^३ Particular Proposition.

पता नहीं कि वैसे साँप कौन है । इससे स्वभावतः जिज्ञासा होती है कि, वैसे साँप कौन है ? और जब इसका निश्चय हो जाता है कि वे अमुक प्रकार के साँप हैं तो यह वाक्य सामान्य हो जाता है ।

ऊपर कह चुकने पर भी, यहाँ स्मरण करा देना आवश्यक है कि 'अपवादात्मक' वाक्यों में वे वाक्य 'सामान्य' समझे जायेंगे जिनके उद्देश-पद के व्यक्तिबोध के किसी निश्चित अंश का अपवाद किया गया हो; क्योंकि अपवादांश के निश्चित होने से गृहीतांश का निश्चय स्वयं हो जाता है । [पृ० ८६] और, यदि अपवादांश सदिग्ध हो तो गृहीतांश भी सदिग्ध होगा; वैसे हालत में वह वाक्य 'विशेष' होगा । जैसे, मुस्लिम-लीग को छोड़ सभी भारतीय संस्थाओं ने कांग्रेस का साथ दिया है, यह वाक्य 'सामान्य' है; और तर्कशास्त्र में इसका रूप इस तरह होगा—सभी 'मुस्लिम-लीग से इतर भारतीय संस्थायें' 'कांग्रेस का साथ देने वाली' हैं । किंतु, एक को छोड़ सभी भारतीय संस्थाओं ने कांग्रेस का साथ दिया है, यह वाक्य 'विशेष' है; और, तर्कशास्त्र में इसका रूप इस तरह होगा—कुछ 'भारतीय संस्थायें' 'कांग्रेस का साथ देने वाली' हैं ।

एकवचनात्मक वाक्य^१ का उद्देश यदि कोई निश्चित पदार्थ या व्यक्ति हो तो उस वाक्य को सामान्य समझना चाहिए, क्योंकि इसके उद्देश-पद का व्यक्तिबोध केवल एक वही स्वयं निश्चित है, जो यहाँ उसी अर्थ में लिया जाता है । जैसे, मोहन पढ़ता है, यह वाक्य सामान्य है । किंतु, यदि एकवचनात्मक वाक्य का उद्देश कोई अनिश्चित एक हो तो वह वाक्य 'विशेष' समझा जायगा । जैसे, एक लड़का पढ़ता है, यह वाक्य 'विशेष' है । इस 'एक' से राम, मोहन, हरि कोई भी समझा जा सकता है । इसलिए इस 'एक' का अर्थ 'कुछ' है । तर्कशास्त्री युक्त्वर्ग के शब्दों में—

^१ Singular Proposition.

“एकवचनात्मक वाक्य सामान्य भी होगा, और विशेष भी । वह सामान्य होगा जब उसका उद्देश कोई निश्चित एक है, या सामने कोई निर्दिष्ट एक (जैसे—मोहन, या यह आदमी) है । और, वह विशेष होगा जब उसका उद्देश कोई अनिश्चित एक हो । क्योंकि, पहली अवस्था में उद्देश-पद के पूरे विस्तार के साथ विषय-पद का विधान या निषेध किया जाता है, और दूसरी अवस्था में उद्देश के अर्थ के एक अनिश्चित अंश के साथ ।”
(System of Logic 214.)

कोई हेतुफलाश्रित वाक्य सामान्य है या विशेष यह वाक्य के हेतु से समझा जायगा । यदि ‘हेतु’ पूर्णांशी हो तो वाक्य सामान्य है, और यदि वह वैसा न हो तो विशेष । जैसे, यदि कही भी आग है तो वहा गर्मी है, यह वाक्य सामान्य है, क्योंकि यहा हेतु से आग की विद्यमानता की सभी अवस्थाओं का मतलब है । और, कभी कभी यदि मनुष्य सावधान है तो वह सफल होता है, यह वाक्य ‘विशेष’ है, क्योंकि यहा हेतु से मनुष्य के सावधान होने की सभी अवस्थाओं से मतलब नहीं है ।

वैकल्पिक वाक्य का ‘अंश’ उसके उद्देश-पद के अनुसार होगा । जैसे, सभी मनुष्य या तो अमर हैं या मरने वाले, यह वाक्य सामान्य है । और, कुछ मनुष्य या तो धूर्त हैं या मूर्ख, यह वाक्य विशेष है ।

कुछ ऐसे वाक्य हैं जिनके उद्देश-पद का अंश अनुक्त रहता है । जैसे, मनुष्य मरणशील है, लडके खिलाडी होते हैं, इत्यादि । ऐसे वाक्य को अनुक्तांश-वाक्य कहते हैं । इनके अंश समझ-बूझ कर हम स्वयं निश्चित कर सकते हैं । जैसे, ऊपर के दो वाक्यों के ‘अंश’ इस प्रकार होंगे—सभी ‘मनुष्य’ ‘मरणशील’ हैं, कुछ ‘लडके’ ‘खिलाडी’ हैं ।

§ ५—गुण और अंश, दोनों की सम्मिलित दृष्टि से

वाक्य ‘गुण’ की दृष्टि से विधि और निषेध दो प्रकार के, और ‘अंश’ की दृष्टि से भी सामान्य और विशेष दो प्रकार के

होते हैं। अतः, दोनों की सम्मिलित दृष्टि से वाक्य चार प्रकार के होंगे—

- (१) सामान्य विधि—सभी 'क' 'ख' हैं,
- (२) सामान्य निषेध—कोई 'क' 'ख' नहीं है,
- (३) विशेष विधि—कुछ 'क' 'ख' हैं,
- (४) विशेष निषेध—कुछ 'क' 'ख' नहीं है।

तर्कशास्त्र में इन चार वाक्यों के सांकेतिक नाम यह चार स्वर हैं—

सामान्य विधि—आ

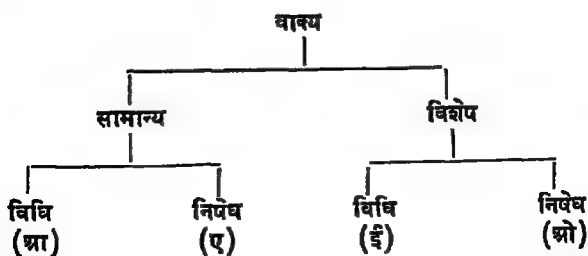
सामान्य निषेध—ए

विशेष विधि—ई

विशेष निषेध—ओ

[अंगरेजी में इनके नाम क्रमशः A, E, I, और O हैं। इनमें 'A' और 'I' विधि-सूचक हैं, और 'E' और 'O' निषेध-सूचक। पहले दो विधि-सूचक स्वर affirms (=विधि) शब्द से, और अन्तिम दो निषेध सूचक स्वर nego (=निषेध) शब्द से लिए गए हैं।]

यह विभाजन निम्न तालिका से स्पष्ट होगा—



तर्कशास्त्र में वाक्य के यही चार रूप प्रामाणिक माने गए हैं। शास्त्रीय विचार करने के लिए सभी लौकिक वाक्यों को उनके अर्थ की रक्षा करते हुए इन्हीं चार रूपों में से किसी एक में ले आना आवश्यक है। इस तरह लाने के कुछ नियम ऊपर कह चुके हैं। [देखिए पृ० ८२]।

§ ६—बलाबल^१ की दृष्टि से

आस्था के बलाबल की दृष्टि से वाक्य तीन प्रकार के होते हैं—निश्चित, प्रतिज्ञात और संदिग्ध।

निश्चित-वाक्य^२ वह है जिसमें बात पूरे निश्चय के साथ कही गई हो। जैसे, 'क' 'ख' अवश्य है : दो और दो चार अवश्य होंगे : दो रेखाओं से कोई क्षेत्र कभी नहीं बिर सकता।

प्रतिज्ञात-वाक्य^३ वह है जिसमें न निश्चय प्रकट किया गया हो और न सदेह, किंतु जो केवल उद्देश्य और विधेय के बीच कोई सम्बन्ध स्थापित करता है। जैसे—सभी मनुष्य मरणशील हैं : कोई मनुष्य पूर्ण नहीं है।

संदिग्ध-वाक्य^४ वह है जिसकी बात हो तो सकती है, किंतु हुई है या नहीं इसमें सदेह है। जैसे—कदाचित् मोहन बीमार है : कदाचित् कोई मनुष्य ज्ञानी नहीं है।

§ ७—तात्पर्य की दृष्टि से^५

कौन वाक्य कैसे तात्पर्य व्यक्त करते हैं इसकी परीक्षा करने से वाक्य दो प्रकार के सिद्ध होते हैं—'शाब्दिक' और 'यथार्थ'।

^१ Modality.

^२ Necessary.

^३ Assertory.

^४ Problematic.

^५ According to Import.

(१) शाब्दिक-वाक्य^१ वह है जिसके विधेय-पद का स्वभावबोध उसके उद्देश-पद के स्वभावबोध के समान ही हो, अथवा उसमें अन्तर्गत हो। जैसे—‘मनुष्य’ ‘विवेकशील प्राणी’ है, ‘मनुष्य’ ‘विवेकशील’ है; ‘मनुष्य’ ‘प्राणी’ है। पहले उदाहरण में, जो मनुष्यत्व है वही विवेकशील-प्राणित्व है, अतः इस वाक्य के दोनों पदों के स्वभाववर्ग समान है। दूसरे तथा तीसरे वाक्य में विवेकशीलत्व तथा प्राणित्व मनुष्य के अन्तर्गत है, अतः इन वाक्यों के विधेयपद के स्वभावबोध इनके उद्देश-पद के स्वभाव में अन्तर्गत है।

इसे देख कर यह पता चलता है कि ‘शाब्दिक वाक्य’ का विधेय उसके उद्देश के विषय में कोई नया ज्ञान नहीं प्रदान करता, किन्तु वह उसका केवल ‘लक्षण’ या ‘लक्षण का विश्लेषण’ होता है। इसीलिए इस वाक्य को ‘शाब्दिक’ कहते हैं। इस वाक्य के उद्देश में ही विधेय निहित है। इसे विश्लेषक-वाक्य^२ भी कहते हैं, क्योंकि यह अपने उद्देश-पद के स्वभाव-बोध का विश्लेषण भर करता है। इसे स्फोटक-वाक्य भी कहते हैं, क्योंकि यह उसे स्फुट भर करता है जो इसके उद्देश में निहित था। इसे वर्मगत-वाक्य भी कहते हैं, क्योंकि यह उद्देश के वर्म की परीक्षा पर ही बना है।

(२) यथार्थ-वाक्य^३ वह है जिसके विधेय का स्वभावबोध उद्देश के स्वभावबोध में अन्तर्गत न हो। जैसे, सभी ‘मनुष्य’ ‘मरणशील’ है; कोई ‘मनुष्य’ ‘अमर’ नहीं है। इन वाक्यों के विधेय के स्वभावबोध ‘मरणशीलत्व’ या ‘अमरत्व’ उनके उद्देश के स्वभावबोध ‘मनुष्यत्व’ में अन्तर्गत नहीं है।

^१ Verbal Proposition.

^२ Analytic Proposition

^३ Real Proposition.

ऐसे वाक्य को संश्लेषक-वाक्य^१ भी कहते हैं, क्योंकि यह दो भिन्न भिन्न नये प्रत्ययों के बीच सम्बन्ध स्थापित करता है। इसे ज्ञापक-वाक्य भी कहते हैं, क्योंकि यह नई बात बता कर ज्ञान का विस्तार करता है।

शाब्दिक-वाक्य का विधेय अपने उद्देश के सम्बन्ध में या तो जाति^२ होता है, या उपजाति,^३ या व्यवच्छेदक^४ धर्म। यथार्थ वाक्य का विधेय अपने उद्देश के सम्बन्ध में या तो स्वभावसिद्ध धर्म^५ होता है या आकस्मिक धर्म।^६ जैसे—

शाब्दिक-वाक्य

जाति—सभी त्रिभुज क्षेत्र हैं

उपजाति—कुछ क्षेत्र त्रिभुज हैं

व्यवच्छेदक धर्म—सभी त्रिभुज तीन भुजाओं वाले हैं

यथार्थ-वाक्य

स्वभावसिद्ध धर्म—त्रिभुज के तीनों कोण मिलकर दो समकोण के बराबर होते हैं।

आकस्मिक धर्म—यह त्रिभुज समद्विबाहु है।

^१ Synthetic Proposition ^२ Genus. ^३ Species.
^४ Differentia. ^५ Property. ^६ Accident.

सातवाँ अध्याय

वाक्य-प्रकरण

तीसरा भाग

(वाक्य में पदों के विस्तार)

§ १—वाक्य में पदों के विस्तार

सामान्य-वाक्यों में उद्देश-पद अपने व्यक्तिबोध के पूरे अर्थ में लागू होता है, जो उसके प्रारम्भ में आने वाले 'सभी' या 'कोई' शब्द से प्रकट होता है। विशेष-वाक्यों में उद्देश-पद अपने व्यक्तिबोध के केवल एक अनिश्चित अंग में लागू होता है, जो उसके प्रारम्भ में आने वाले 'कुछ' शब्द से प्रकट होता है। इसे तर्कशास्त्र की परिभाषा में यों कहते हैं कि उद्देश-पद सामान्य-वाक्यों में 'सर्वांगी' होता है, और विशेष-वाक्यों में 'असर्वांगी'।^१

वाक्य के विधेय-पद के पूर्व 'सभी', 'कोई' या 'कुछ' शब्द का प्रयोग भाषा में नहीं होता, अतः वह किस वाक्य में 'सर्वांगी' होता है और किस वाक्य में 'असर्वांगी' इस पर विचार कर लेना होगा।

सभी 'घोड़े' 'पशु' हैं, यह एक सामान्य विधानात्मक वाक्य है। यहा

^१ Distribution of Terms.

^२ Distributed.

^३ Undistributed.

विधेय-पद के व्यक्तिबोध के क्या पूरे अंश से उद्देश-पद का सम्बन्ध है ? यदि हां, तो सभी पशु घोड़े कहे जाने चाहिए । किंतु यह नहीं हो सकता, क्योंकि घोड़ा से इतर भी दूसरे बहुत पशु हैं । विधेय-पद 'पशु' के व्यक्तिबोध का एक अंश ही घोड़ा है । अतः, सभी घोड़े सभी पशु नहीं हैं, किंतु सभी घोड़े कुछ पशु हैं । इस परीक्षा का सार यह निकला कि ऐसे वाक्य का विधेय-पद असर्वांशी होता है ।

किंतु, सामान्य विधानात्मक वाक्य के ऐसे भी उदाहरण मिलेंगे जिनमें विधेय-पद सर्वांशी होते हैं । जैसे, 'एवरेष्ट' 'संसार का सर्वोच्च शिखर' है; 'त्रिभुज' 'तीन भुजाओं से घिरा क्षेत्र' है । इन वाक्यों में जो उद्देश है वही विधेय है, और जो विधेय है वही उद्देश है । जो एवरेष्ट है वही संसार का सर्वोच्च शिखर है, और जो संसार का सर्वोच्च शिखर है वही एवरेष्ट है । जो त्रिभुज है वही तीन भुजाओं से घिरा क्षेत्र है, और जो तीन भुजाओं से घिरा क्षेत्र है वही त्रिभुज है । ऐसे वाक्यों को समव्याप्ति-वाक्य कहते हैं । इनके दोनों पदों के व्यक्तिबोध एक ही हैं, जो अपने पूरे अंश में समझे गए हैं । ऐसे वाक्य का विधेय-पद सर्वांशी होता है ।

विशेष-विधानात्मक वाक्य के दो उदाहरण ले—(१) कुछ 'पशु' 'घोड़े' हैं, और (२) कुछ 'भारतीय' 'कवि' हैं । पहले वाक्य में विधेय-पद स्पष्टतः सर्वांशी है, और दूसरे में असर्वांशी । क्योंकि संसार के सभी घोड़े पशु हैं, किंतु संसार के कुछ ही कवि भारतीय हैं ।

निषेधात्मक वाक्य यह सूचित करते हैं कि उद्देश के साथ विधेय-पद से बोध होने वाले किसी भी व्यक्ति का सम्बन्ध नहीं है । अर्थात्, विधेय-पद का व्यक्तिबोध अपने पूरे अंश में उद्देश से अलग है । कोई हवशी गीरा नहीं है, कुछ हवशी पढ़े-लिखे नहीं हैं—इन दोनों वाक्यों पर विचार करने से मालूम होगा कि इनके विधेय-पद सर्वांशी हैं । क्योंकि, इनका

अर्थ है कि न संसार के जितने भी गोरे आदमी हैं उनमें कोई हवग्री नहीं है; और संसार में जितने भी विद्वान् आदमी हैं उनमें कोई उन कुछ हवग्रीयों में नहीं है जिनका महा जिक्र किया गया है। इससे स्पष्ट ज्ञात होता है कि निषेधात्मक वाक्य के विधेय-पद सर्वदा 'सर्वांगी' होते हैं, वाक्य चाहे सामान्य हो या विशेष। किसी भी अवस्था में निषेधात्मक वाक्य का विधेय-पद 'असर्वांगी' नहीं होता।

मारे विचार का मार यह निकला कि—

(१) विधानात्मक वाक्य का विधेय कभी सर्वांगी भी होता है, और कभी असर्वांगी भी, और

(२) निषेधात्मक वाक्य का विधेय हमेशा सर्वांगी होता है।

किन्तु विधानात्मक वाक्य का विधेय-पद सर्वांगी है और किसका असर्वांगी यह तो पदों के अर्थ की परीक्षा करके ही निश्चित किया जा सकेगा। तर्कमान्न के लिए यह एक कठिनाई उत्पन्न करता है, क्योंकि तर्कमान्न विचार के ऐसे 'रूपों' की व्यापना करना चाहता है जो बिना उनके अर्थ की ओर ध्यान दिए गये ठहरे। साकेतिक वाक्यों में उनके पदों में किसी निश्चित वस्तु का निर्देश नहीं होता, तब उनके अर्थ की कैसे परीक्षा की जायगी, और यह कैसे निश्चित किया जायगा कि अमुक विधानात्मक वाक्य का विधेय-पद सर्वांगी है या असर्वांगी? जैसे, सभी 'क' 'ग' हैं; कुछ 'क' 'ख' हैं—उन वाक्यों में 'क' और 'ख' क्या है इनका पता नहीं। तब, 'ग' सर्वांगी है या असर्वांगी यह कैसे निश्चय दिया जायगा? उन अनिश्चय से बचने के लिए तर्कशास्त्रियों ने इसे 'असर्वांगी' माना है। जो सर्वांगी में सत्य है वह एकांश में निश्चय रूप से सत्य होता है, अन. इसे असर्वांगी मानने में कोई खतरा नहीं है।

तब, वाक्य में पदों के विस्तार समझने के लिए निम्न तालिका बनाई जा सकती है—

विधि		निषेध	
उद्देश	विधेय	उद्देश	विधेय
सामान्य सर्वांशी	असर्वांशी	सर्वांशी	सर्वांशी
विशेष असर्वांशी	असर्वांशी	असर्वांशी	सर्वांशी

चारों वाक्यों के जो चार साकेतिक नाम—आ, ई, ए, ओ—
हैं उनका प्रयोग करके इस तरह बता सकते हैं कि कौन वाक्य अपने
किन पदों को सर्वांश में बोध करते हैं—

‘आ’ उद्देश को,
‘ओ’ विधेय को,
‘ए’ दोनों को,
‘ई’ किसी को नहीं ।

इसे याद रखने के लिए एक सूत्र बना लें—आठ ओवि एदो ईनहीं ।
इनके पहले अक्षर वाक्यों के नाम हैं, और दूसरे अक्षर उन पदों के नाम हैं
जो सर्वांशी हैं । अतः, ‘आठ’ का माने है कि ‘आ’ वाक्य का उद्देश सर्वांशी
है । ‘ओवि’ का माने है कि ‘ओ’ वाक्य का विधेय सर्वांशी है । ‘एदो’
का माने है कि ‘ए’ वाक्य के दोनों पद सर्वांशी हैं । ‘ईनहीं’ का माने है
कि ‘ई’ वाक्य में कोई पद सर्वांशी नहीं है ।^१

§ २—विधेय के मी अंश का निर्देश कर वाक्य के आठ रूपों की स्थापना

हम लोगों ने ऊपर देखा कि वाक्य के साधारण चार रूपों में उनके ‘गुण’^२

^१ अंगरेजी में यह सूत्र है—Asebinop.

^२ Quality.

के अनुसार उनके विषय के 'अंश' का निश्चय किया गया; यह कि विषय विधानात्मक वाक्यों में अस्वांशी होता है, और निपेवात्मक वाक्यों में स्वांशी । तब, यह सम्भव प्रतीत होता है कि, वाक्य के 'गुण' पर बिना निर्भर किए, विषय के अंग का भी स्पष्ट उल्लेख कर सकते हैं । इसी विचार से प्रेरित हो प्रसिद्ध तर्कशास्त्री सर विलियम हैमिल्टन ने वाक्य के आठ रूपों की स्थापना की है—

संकेत

१. सभी 'क' सभी 'ख' हैं,	'आ-वि-आ'
२. सभी 'क' कुछ 'ख' हैं,	'आ-वि-ई'
३. कुछ 'क' सभी 'ख' हैं,	'ई-वि-आ'
४. कुछ 'क' कुछ 'ख' हैं,	'ई-वि-ई'
५. कोई 'क' कोई 'ख' नहीं है,	'आ-नि-आ'
६. कोई 'क' कुछ 'ख' नहीं है,	'आ-नि-ई'
७. कुछ 'क' कोई 'ख' नहीं है,	'ई-नि-आ'
८. कुछ 'क' कुछ 'ख' नहीं है ।	'ई-नि-ई'

इनके वास्तविक उदाहरण हो सकते हैं—

१. सभी 'त्रिभुज' सभी 'तीन भुजाओं से घिरे क्षेत्र' हैं,
२. सभी 'घोड़े' कुछ 'पशु' हैं,
३. कुछ 'पशु' सभी 'घोड़े' हैं,
४. कुछ 'भारतीय' कुछ 'कवि' हैं,
५. कोई 'हवशी' कोई 'गोरा' नहीं है,
६. कोई 'मनुष्य' कुछ 'प्राणी' नहीं है,
७. कुछ 'मनुष्य' कोई 'कवि' नहीं है,
८. कुछ 'मनुष्य' कुछ 'कवि' नहीं है ।

हैमिल्टन ने वाक्य के इन आठ रूपों के जो संकेत—आ-वि-आ, आ-वि-ई इत्यादि—निश्चित किए हैं, उनमें 'आ' का अर्थ है सर्वांशी, 'ई' का असर्वांशी, 'वि' का विधानात्मक, और 'नि' का निषेधात्मक। इस तरह, 'आ-वि-आ' का अर्थ हुआ कि वह विधानात्मक वाक्य जिसके दोनों पद सर्वांशी हैं, इत्यादि।

आर्चबिशप थोमसन ने वाक्य के इन आठ रूपों के संकेत निम्न प्रकार निश्चित किए हैं, जिनका प्रयोग तर्कशास्त्र के पुस्तकों में अधिक प्रचलित हो गया है—

आ-वि-आ=U । आ-वि-ई=A । ई-वि-आ=Y । ई-वि-ई=I ।
आ-नि-आ=E । आ-वि-ई=N । ई-नि-आ=O । ई-नि-ई=W ।

वाद में, यह विचार कर कि निषेधात्मक वाक्य के विधेय-पद कभी असर्वांशी नहीं होते, थोमसन ने स्वयं N और W रूपों को अयुक्त बताया।

समीक्षा

यदि सभी वाक्यों के विधेय-पद सर्वथा व्यक्तिबोध को ही सूचित करते तो अलवत्ता हैमिल्टन का यह विभाजन तर्कशास्त्र के लिए उपयोगी होता। किंतु ऐसी बात नहीं है। विधानात्मक वाक्यों में, कम से कम, विधेय-पद को धर्म-बोध में ही समझना अधिक स्वाभाविक मालूम होता है। सभी टोपिया लाल हैं, कुछ टोपिया लाल हैं—इन वाक्यों से ऐसा समझना निरी कष्ट-कल्पना है कि संसार के जितने लाल पदार्थ हैं उनमें सभी या कुछ टोपिया भी सम्मिलित हैं। टोपियों से इतर किन्हीं अन्य लाल पदार्थों की बात मन में भी नहीं आती। यहाँ, यही ख्याल आता है कि सभी टोपियों का रंग एक यही है। अतः, वाक्य के विधेय-पद के विस्तार को निश्चित करने का यह प्रयास निरर्थक है।

इस प्रयास पर दूसरी बड़ी आपत्ति यह है कि इसके रूप बात को स्पष्ट करने के बदले उसे और भी भ्रामक बना देते हैं। 'आ-वि-ई' का

। उदाहरण है—सभी 'घोड़े' कुछ 'पशु' हैं। यहां, 'कुछ पशु' से क्या समझना है ? बँल भी, या वन्दर भी तो 'कुछ पशु' कहे जा सकते हैं। तब, क्या उस वाक्य का यह अर्थ हो सकता है कि—सभी घोड़े बँल या वन्दर हैं !!

एक और दूसरी आपत्ति यह है कि इसके कुछ रूप एक स्वतंत्र वाक्य नहीं हैं, किंतु उनमें दो वाक्यों की खिचड़ी हो गई है। 'आ-वि-आ' का रूप है—सभी 'क' सभी 'ख' है। यथार्थतः इसमें दो वाक्यों की खिचड़ी हो गई है—सभी 'क' 'ख' है, + सभी 'ख' 'क' है। ऐसे खिचड़ी वाक्यों से तर्कशास्त्र की कठिनाई और भी बढ़ जाती है।

अतः, वाक्य के विवेक-पद के विस्तार का निश्चय उसके गुण के आचार पर ही किया जा सकता है। यह कि, विधानात्मक वाक्यों के विवेक-पद असर्वाशी होते हैं, और निषेधात्मक वाक्यों के सर्वाशी। इस दृष्टि से वाक्य के चार ही रूप होंगे—आ, ई, ए, और ओ।

§ ३—वाक्यों का चित्रीकरण^१

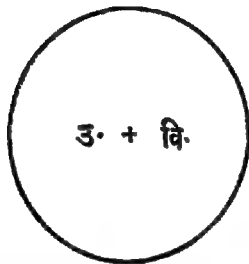
वाक्य को चक्रों में व्यक्त करके रखने का उद्देश्य केवल यह है कि उद्देश और विवेक का परस्पर सम्बन्ध चित्र में आसो से देख कर तुरन्त समझ लिया जा सके। प्रायः, वह बात जो बहुत कहने से भी साफ नहीं होनी चित्र में प्रकट करके रखने से भट समझ में आ जाती है। प्रस्तुत प्रयास का यही उद्देश्य है।

इनमें, दोनों पदों के लिए दो चक्र बनाते हैं, और उन्हें इस प्रकार एक दूसरे पर या अलग अलग रखते हैं जिससे यह पता लगे कि वे एक दूसरे में कितने अंश से युक्त हैं, और कितने अंश से नहीं। अतः, वाक्य के रूपों के चित्र इस प्रकार होंगे—

^१ यूलर की चित्रीकरण-विधि, देखिए परिशिष्ट

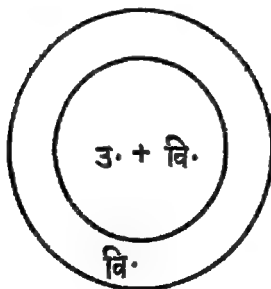
(१) 'आ' = सामान्य विधि,

(क) आ-वि-आ = समव्याप्तिक



इसमें उद्देश और विधेय के चक्र एक दूसरे को पूरा पूरा छाप लेते हैं। यह चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है—'एवरेष्ट' 'सर्वोच्च शिखर' है, 'इलाहावाद' 'प्रयाग' है, सभी 'त्रिमुज' 'तीन मुजामों से घिरे क्षेत्र' है।

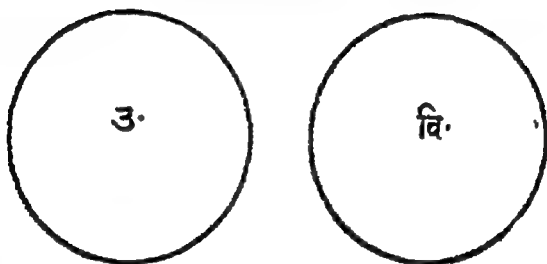
(ख) आ-वि-ई = बिषमव्याप्तिक



इस चित्र में विधेय के पेट में उद्देश का पूरा चक्र चला आया है। यह चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है—सभी 'घोड़े' 'पशु' हैं, सभी

‘मनुष्य’ ‘भरणशील’ है, सभी ‘पजावी’ ‘भारतीय’ है। इन वाक्यों में विधेय ‘जाति’ है और उद्देश ‘उपजाति’।

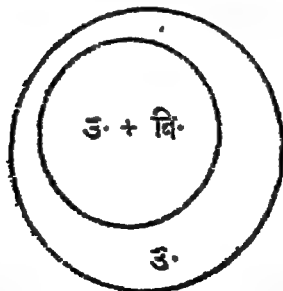
(२) ‘ए’=सामान्य निषेध, आ-नि-आ



इस वाक्य में उद्देश का चक्र विधेय के चक्र से एकदम अलग है। किसी अंश में भी दोनों नहीं मिलते। यह चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है— कोई ‘मनुष्य’ ‘अमर’ नहीं है; कोई ‘हवसी’ ‘गोरा’ नहीं है; ‘मोहन’ ‘बीमार’ नहीं है; ‘मह’ ‘सुन्दर’ नहीं है; कोई ‘लड़का, मोहन को छोड़’ ‘गंदा’ नहीं है।

(३) ‘ई’=विशेष विधि

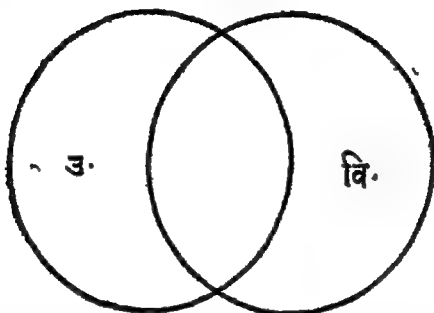
(क) ई-वि-आ



इस चित्र में उद्देश के पेट में विधेय का पूरा चक्र चला आया है। यह

चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है—कुछ 'पशु' 'घोड़े' हैं; कुछ 'भारतीय' पंजाबी हैं। इन वाक्यों में उद्देश 'जाति' है और विधेय 'उपजाति'।

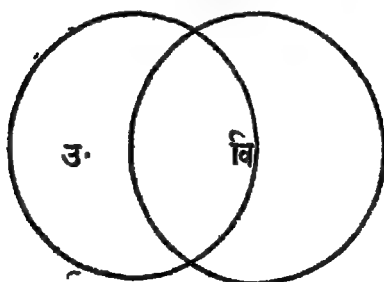
(ख) ई-वि-ई



इस चित्र में उद्देश का एक अंश विधेय के एक अंश से मिला है। यही अंश वाक्य के निर्देश को सूचित करता है। यह चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है—कुछ 'पंजाबी' 'बीर लड़ाकू' हैं; कुछ 'भारतीय' 'गोरे' हैं। इन वाक्यों में उद्देश 'उपजाति' है और विधेय 'जाति'।

(४) 'ओ' विशेष निषेध

(क) ई-नि-आ



इस चित्र में इस बात पर ध्यान देना है कि विधेय का चक्र उद्देश के भीतर एक ही अंश में अन्तर्गत है। उद्देश का वचा हुआ अंश विधेय की परिधि से एकदम बाहर है। यह वाक्य उद्देश के उसी वचने हुए अंश को निर्देश करता है जो विधेय के पूरे चक्र से बाहर है। यह चित्र इस प्रकार के वाक्यों का सूचक है—कुछ 'भारतीय' 'पंजाबी' नहीं है, कुछ 'पशु' 'घोड़े' नहीं है।

§ ४—वाक्यों के चित्रीकरण की समीक्षा

हमने अभी देखा कि इस चित्रीकरण से वाक्य में उद्देश तथा विधेय के विस्तार और उनके परस्पर सम्बन्ध को समझने में आसानी होती है। किंतु फिर भी, यहां प्रश्न होता है कि क्या सभी वाक्यों के उद्देश और विधेय दोनों व्यक्तिबोध के ही सूचक होते हैं ?

सभी 'पंजाबी' 'भारतीय' हैं; कोई 'घोड़ा' 'गाय' नहीं है—इन जैसे वाक्यों में कह सकते हैं कि इनके दोनों पद अपने अपने व्यक्तिबोध में ही समझे जाने चाहिए। इन वाक्यों को ऊपर की पद्धति से बड़ी आसानी से दिखा सकते हैं, क्योंकि इनके दोनों पदों के विस्तार चक्र से चित्रित कर सकते हैं।

किंतु, 'आप की बात' 'सच' नहीं है; 'कपड़े का रंग' 'गाढा' है—इन जैसे वाक्यों का चित्रीकरण बड़ा कठिन है; क्योंकि इनके विधेय-पद को स्वभावबोध में ही समझा जा सकता है, व्यक्तिबोध में नहीं। इनके पदों में व्याप्य-व्यापक का सम्बन्ध नहीं है, किंतु इनमें धर्मी और धर्म का सम्बन्ध है। इसे चित्र से नहीं प्रकट कर सकते।

§ ५—भेद-सूचक वर्ग

वे दो वाक्य एक दूसरे के भिन्न कहे जाते हैं जिनके उद्देश-पद और

विधेय-पद समान होते हुए भी उनके 'गुण', या 'अंश', या दोनों समान न हो। 'आ', 'ए', 'ई' और 'ओ'—इन चार वाक्यों में, दो दो को ले कर देखे तो चार प्रकार के सम्बन्ध सिद्ध होंगे।

(१) दो वाक्य ऐसे हो सकते हैं कि उनमें एक के सत्य होने से दूसरा झूठ, और एक के झूठ होने से दूसरा सत्य ठहरता हो। न तो दोनों का सत्य होना सम्भव हो, और न दोनों का झूठ होना। वाक्यों के परस्पर इस सम्बन्ध को अरुणस्त विरोध का भेद^१ कहते हैं। यह सम्बन्ध 'आ' और 'ओ' वाक्यों में, तथा 'ए' और 'ई' वाक्यों में प्राप्त है।

जैसे, 'सभी मनुष्य मरणशील हैं', और 'कुछ मनुष्य मरणशील नहीं हैं'—इन दो वाक्यों में यह सम्बन्ध है। ये दोनों सत्य भी नहीं हो सकते, और दोनों झूठ भी नहीं हो सकते। दोनों में एक अवश्य सत्य होगा, और एक अवश्य झूठ। इसी तरह, 'कोई मनुष्य मरणशील नहीं है', और 'कुछ मनुष्य मरणशील हैं'—इन दो वाक्यों में भी यही सम्बन्ध है।^२

(२) दो वाक्य ऐसे हैं कि वे दोनों झूठ तो हो सकते हैं, किन्तु दोनों सत्य नहीं हो सकते। वाक्यों के परस्पर इस सम्बन्ध को भेदकता का भेद^३ कहते हैं। वे वाक्य एक दूसरे के 'भेदक' कहे जाते हैं। यह सम्बन्ध 'आ' और 'ए' वाक्यों में प्राप्त है।

जैसे, 'सभी मनुष्य कवि हैं', और 'कोई मनुष्य कवि नहीं है'—इन दो वाक्यों में यही सम्बन्ध है। ये दोनों वाक्य झूठ तो हो सकते हैं, किन्तु दोनों सत्य नहीं हो सकते।

^१ Contradictory Opposition. ^२ देखो पृ० ६८

^३ Contrariety or Contrary Opposition.

(३) दो वाक्य ऐसे हैं कि वे दोनों सत्य तो हो सकते हैं, किन्तु दोनों झूठ नहीं हो सकते। वाक्यों के परस्पर इस सम्बन्ध को 'उपभेदकता का भेद' कहते हैं। वे वाक्य एक दूसरे के 'उपभेदक' कहे जाते हैं। यह सम्बन्ध 'ई' और 'ओ' वाक्यों में प्राप्त है।

जैसे, 'कुछ मनुष्य कवि हैं', और 'कुछ मनुष्य कवि नहीं हैं'—इन दो वाक्यों में यही सम्बन्ध है। ये दोनों वाक्य सत्य हो सकते हैं, किन्तु दोनों झूठ नहीं हो सकते।

(४) दो दो वाक्य ऐसे हैं कि उनमें पहले के सत्य होने से दूसरा भी सत्य, और दूसरे के झूठ होने से पहला भी झूठ ठहरता है। वाक्यों के परस्पर इस सम्बन्ध को 'समावेशता का भेद' कहते हैं। इनमें पहला वाक्य 'समावेशक', और दूसरा 'समाविष्ट' कहा जाता है। यह सम्बन्ध 'आ' और 'ई' वाक्यों में, तथा 'ए' और 'ओ' वाक्यों में प्राप्त है।

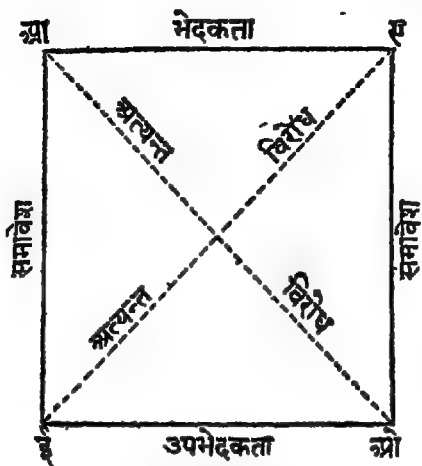
जैसे, 'सभी मनुष्य कवि हैं' और 'कुछ मनुष्य कवि हैं'—इन दो वाक्यों में यही सम्बन्ध है। यदि पहला सत्य हो तो दूसरा अवश्य सत्य होगा। और, यदि दूसरा झूठ है तो पहला भी सत्य नहीं हो सकता। यही सम्बन्ध इन दो वाक्यों में भी है—'कोई मनुष्य कवि नहीं है' और 'कुछ मनुष्य कवि नहीं है'।

इन चार सम्बन्धों को हम चित्र से सूचित करते हैं, जिसे भेद-सूचक वर्ग^१ कहते हैं—

^१ Sub-contrariety or Sub-Contrary Opposition.

^२ Sub-alternation.

^३ Square of opposition



इस अध्ययन से दो लाभ हैं—(१) इससे किन्हीं दो वाक्यों के बीच का सम्बन्ध भट समझ में आ जाता है; और (२) समान पदों वाले किन्हीं दो वाक्यों में एक का सत्यासत्य जान कर दूसरे का भी सत्यासत्य निश्चय पूर्वक जान सकते हैं। दूसरी बात के लिए निम्न तालिका सहायक होगी—

	आ	ए	ई	ओ
(१)	स	भू	स	भू
(२)	भू	स	भू	स
(३)	संदिग्ध	भू	स	संदिग्ध
(४)	भू	संदिग्ध	संदिग्ध	स

‘आ’ वाक्य के सत्य होने से शेष तीन वाक्यों में कौन सत्य होगा और कौन झूठ यह पहली पंक्ति (१) सूचित करता है; यह बात इससे प्रकट होती है कि बड़ा ‘स’ अक्षर ‘आ’ वाक्य के नीचे इसी पंक्ति में है। इसी तरह, जिस वाक्य के झूठ होने में शेष तीनों में कौन सत्य और कौन झूठ होगा यह देखने के लिए उस पंक्ति को देखना होगा जिसमें बड़ा अक्षर ‘झ’ है।

आठवाँ अध्याय

अनुमान प्रकरण

निगमन-विधि^१

पहला भाग

अनन्तरानुमान^१

§ १—प्राक्तथन

एक या अनेक वाक्यों के आधार पर उनके परामर्श से किसी निष्कर्ष-वाक्य पर पहुँचने की प्रक्रिया को अनुमान करना कहते हैं। जिस वाक्य या वाक्यों के आधार पर अनुमान करते हैं उन्हें 'आधार-वाक्य', और उनके परामर्श से जिस वाक्य पर पहुँचते हैं उसे निष्कर्ष-वाक्य^२ कहते हैं।

'कोई मनुष्य अमर नहीं है' और 'मैं मनुष्य हूँ', इन दो वाक्यों से क्या ध्वनित होता है? यह कि, 'मैं अमर नहीं हूँ'। इसी ध्वनि को परामर्श कहते हैं। अनुमान का आधार यही है। कभी कभी हम इसे ठीक न समझ सकने के कारण मिथ्या निष्कर्ष निकाल लेते हैं। 'सभी हिन्दू भारतीय हैं' और 'सभी मुसलमान भारतीय हैं'—इन दो वाक्यों से यदि यह परामर्श ग्रहण कर लें कि इसलिए 'सभी मुसलमान हिन्दू हैं', तो

^१Deduction.

^१Immediate Inference.

^१Premise.

^२Conclusion.

यह अनर्थ होगा । प्रस्तुत प्रकरण में हम वही सविस्तार अध्ययन करेंगे कि सच्चे परामर्श के स्वरूप क्या है, उनके नियम क्या क्या हैं, तथा किस तरह उन्हें ठीक न समझ सकने के कारण गलतियां हो जाती हैं ।

ऊपर देख चुके हैं कि अनुमान^१ की विधियां दो हैं—निगमन-विधि^२ और व्याप्ति-विधि^३ । पहली विधि में, व्यापक वाक्य या वाक्यों के आधार पर उतने ही या उतने से कम व्यापक निष्कर्ष निकालते हैं । 'सभी इङ्गलैण्ड-निवासी अंगरेज हैं', यह एक व्यापक वाक्य है । इससे यदि यह निष्कर्ष निकालें कि, इसलिए 'सभी अंगरेज इङ्गलैण्ड-निवासी हैं' तो देखेंगे कि दोनों वाक्यों की व्यापकता समान है । किंतु यदि 'सभी घोड़े पशु हैं' इस वाक्य से यह निष्कर्ष निकालें कि इसलिए 'कुछ पशु घोड़े हैं' तो देखेंगे कि इस वाक्य की व्यापकता आधार-वाक्य की व्यापकता से कम है । निगमन विधि में निष्कर्ष-वाक्य की व्यापकता आधार-वाक्य की व्यापकता से कम होती है, वर्रावर भी हो सकती है, किंतु किसी भी अवस्था में अधिक नहीं । यदि मुझे दस ही रुपये प्राप्त हैं, तो मैं उससे कम ही खर्च करूंगा, पूरे का पूरा भी खर्च कर सकता हूं, किंतु उससे कुछ भी अधिक नहीं ।

एक या अनेक बातों के आधार पर सामान्य का ज्ञान प्राप्त करने की विधि 'व्याप्ति-विधि' है । वैद्य अनेक रोगियों पर^४ किसी नये औषधि का प्रयोग करके सामान्य ज्ञान प्राप्त कर लेता है कि अमुक रोग से ग्रस्त सभी रोगियों को यह औषधि लाभ-प्रद है । इस विधि का अध्ययन पुस्तक के दूसरे खण्ड में करेंगे ।

इस खण्ड के शेष भागों में 'निगमन-विधि' के अनुमान पर ही विचार होगा । निगमन-विधि भी दो प्रकार के है—'अनन्तरानुमान'^५ और 'परंपरानुमान'^६ ।

^१Inference. ^२Deduction. ^३Induction.

^४Immediate Inference. ^५Mediate Inference.

एक ही वाक्य के आधार पर निष्कर्ष निकालने की प्रक्रिया को अनन्तरानुमान कहते हैं। इस प्रक्रिया के निष्कर्ष-वाक्य में उद्देश और विधेय में जो सम्बन्ध स्थापित किया जाता है उसका आधार आधार-वाक्य में उनका जो परस्पर सम्बन्ध है उसे छोड़ दूसरा कुछ नहीं है। 'सभी घोड़े पशु हैं', इस वाक्य से अनन्तरानुमान करते हैं कि—'कुछ पशु घोड़े हैं' या 'कोई घोड़े अ-पशु नहीं है'। इन निष्कर्ष-वाक्यों में 'घोड़े' और 'पशु' में जो सम्बन्ध स्थापित किया गया है उसका आधार आधार-वाक्य में उनका जो साक्षात् सम्बन्ध है वही है। यहाँ, आधार-वाक्य में ही निष्कर्ष-वाक्य के पदों के बीच सीधा कोई न कोई सम्बन्ध स्थापित रहता है। उसी सम्बन्ध के आधार पर उन्हीं के बीच दूसरे सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है।

दो, या अधिक वाक्यों के आधार पर निष्कर्ष निकालने की प्रक्रिया को 'परंपरानुमान' कहते हैं। इस प्रक्रिया में निष्कर्ष-वाक्य के पदों के बीच आधार-वाक्यों में सीधा=अनन्तर सम्बन्ध स्थापित नहीं रहता। किंतु, उन दोनों का सीधा सम्बन्ध एक तीसरे पद से रहता है। इसी के आधार पर निष्कर्ष-वाक्य में उन पदों के बीच कोई सम्बन्ध स्थापित किया जाता है।

निष्कर्ष-वाक्य के उद्देश को 'उ', तथा विधेय को 'वि' संकेत से व्यक्त करते हैं। आधार-वाक्यों में उनका अलग अलग सीधा सम्बन्ध जिस तीसरे पद के साथ स्थापित रहता है उसे 'हेतु-पद' कहते हैं, क्योंकि निष्कर्ष-वाक्य में 'उ' और 'वि' के बीच सम्बन्ध स्थापित करने का वही 'हेतु' होता है। इसे 'उभय-सम्बद्ध पद' भी कहते हैं, क्योंकि इसका 'उ' और 'वि' दोनों से अलग अलग सीधा सम्बन्ध है। इसे 'माध्यम-

^१ Conclusion. ^२ Premise.

^३ Middle Term.

पद' भी कहते हैं, क्योंकि यही 'उ' और 'वि' में परस्पर सम्बन्ध स्थापित करने का माध्यम है। इसे 'घटक-पद', तथा 'परिचायकपद' भी कह सकते हैं, क्योंकि यही 'उ' को 'वि' के साथ मिला देता है, उसका उससे परिचय करा देता है। जैसे—

सभी 'हे' 'वि' हैं,
सभी 'उ' 'हे' हैं,
∴ सभी 'उ' 'वि' हैं।^१

वास्तविक उदाहरण में—

सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' हैं,
सभी 'योगी' 'मनुष्य' हैं,
∴ सभी 'योगी' 'मरणशील' हैं।

यहां, आधार-वाक्यों में 'योगी' और 'मरणशील' पदों में सीधा—अनन्तर सम्बन्ध नहीं है। उन दोनों का अलग अलग सीधा सम्बन्ध एक तीसरे पद 'मनुष्य' से है। उसी के आधार पर निष्कर्ष वाक्य में 'योगी' और 'मरणशील' के बीच सम्बन्ध सिद्ध हुआ है।

क्योंकि इस प्रक्रिया में 'उ' और 'वि' के बीच एक तीसरे पद—हेतु—के माध्यम से सम्बन्ध सिद्ध किया जाता है, इसलिए इसे परंपरानुमान^२ कहते हैं।

'तर्कशास्त्र' के लेखक श्री गुलाबराय ने अनन्तरानुमान को "अलैंगिक या अव्यवहित अनुमान", तथा परंपरानुमान को "लैंगिक या व्यवहित अनुमान" कहा है। यह ठीक नहीं है। लिंग—धूम्र—के दर्शन से

^१ All M is P.

All S is M.

∴ All S is P.

^२ Mediate Inference.

अनुमान प्रारम्भ होता है, यह भारतीय न्यायशास्त्र की पद्धति है । पाश्चात्य तर्कशास्त्र की पद्धति भिन्न है । इसके अनुसार 'परंपरानुमान' का 'हेतु-पद' लिङ्ग=सकेत मात्र नहीं है, किंतु यहाँ इसका सबसे महत्वपूर्ण स्थान है । इसमें वह शक्ति है जिससे वह 'उ' और 'वि' को मिला सकता है । 'परंपरानुमान' को "व्यवहित अनुमान" कहना भी ठीक नहीं । यदि हेतु-पद व्यवधान=रूकावट का काम करता तो 'उ' और 'वि' कभी मिल ही नहीं सकते । इसके विरुद्ध, हेतु-पद तो दोनोंके बीच में रह कर दोनों को मिलाने वाला है ।

कुछ विद्वानों के अनुसार 'परंपरानुमान' को 'सहेतुकानुमान' और 'अनन्तरानुमान' को 'अहेतुकानुमान' कहना अच्छा होगा । परंपरानुमान को तो सहेतुकानुमान मजे में कह सकते हैं; किंतु अनन्तरानुमान को अहेतुकानुमान कहना ठीक नहीं । बिना हेतु के कोई अनुमान हो ही नहीं सकता । अनन्तरानुमान में कोई 'माध्यम-पद' हेतु नहीं है, किंतु यहाँ आधार-वाक्य में पदों के बीच जो सम्बन्ध है वही हेतु है, क्योंकि इसी के आधार पर निष्कर्ष निकाला जाता है ।

'अनन्तरानुमान' यह सूचित करता है कि इसके आधार-वाक्य में 'उ' और 'वि' पदों के बीच अनन्तर=सीधा सम्बन्ध है, किसी अन्यपद के माध्यम से नहीं । अंगरेजी में इसे *Immediate Inference*. कहते हैं, जिसका शाब्दिक अर्थ भी आनन्तर्य का है ।

§ २—पद-व्यत्यय^१

'पद-व्यत्यय' अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें आधार-वाक्य के उद्देश और विधेय पदों का निष्कर्ष-वाक्य में विधिवत् व्यत्यय हो जाता है ।

इस अनुमान के आधार-वाक्य को व्यत्येय,^२ और निष्कर्ष-वाक्य को व्यत्यस्त^३ कहते हैं ।

^१ Conversion. ^२ Convertend. ^३ Converse.

‘पद-व्यत्यय’ करने के नियम ये हैं—

(१) व्यत्येय-वाक्य का उद्देश व्यत्यस्त-वाक्य में विधेय, और उसका विधेय इसमें उद्देश हो जाता है ।

(२) व्यत्यस्त-वाक्य का ‘गुण’ (=Quality) वही रहता है जो व्यत्येय-वाक्य का है ।

(३) व्यत्यस्त-वाक्य में ऐसा कोई पद सर्वांशी नहीं हो सकता जो व्यत्येय-वाक्य में असर्वांशी है ।

इन नियमों का प्रयोग करके देखें कि चार रूपों में वाक्य के व्यत्यय किस प्रकार होंगे—

(क) ‘आ’ वाक्य का व्यत्यस्त ‘ए’ अथवा ‘ओ’ वाक्य नहीं हो सकता, क्योंकि दूसरे नियम के अनुसार उसका व्यत्यस्त विधानात्मक वाक्य ही होगा । तब, यह या तो ‘आ’ होगा, या ‘ई’ । किंतु यह ‘आ’ नहीं हो सकता । क्यों ? यदि ‘आ’ वाक्य का व्यत्यस्त ‘आ’ माने, तो यह आपत्ति आती है कि व्यत्येय का विधेय असर्वांशी होते हुए भी व्यत्यस्त में उद्देश दन कर सर्वांशी हो जाता है । यह तीसरे नियम का उल्लंघन हुआ । अतः, ‘आ’ वाक्य का व्यत्यस्त ‘ई’ वाक्य ही होगा । इसमें कोई आपत्ति नहीं आती ।

हां, ‘आ’ वाक्य यदि ‘समव्याप्तिक’ हो, तो उसका व्यत्यस्त ‘आ’ वाक्य ही हो सकता है । जैसे, ‘सभी त्रिभुज तीन-भुजाओं के क्षेत्र हैं’ इस वाक्य का व्यत्यस्त होगा—‘सभी तीन-भुजाओं के क्षेत्र त्रिभुज हैं’ । किंतु ऐसे समव्याप्तिक वाक्य के उदाहरण अत्यन्त ही विरले हैं ।

‘आ’ वाक्य के विधेय प्रायः असर्वांशी ही होते हैं । उनका व्यत्यस्त ‘ई’ वाक्य होगा । जैसे—

व्यत्येय— सभी ‘क’ ‘ख’ हैं, सभी ‘भारतीय’ ‘मनुष्य’ हैं
व्यत्यस्त—∴ कुछ ‘ख’ ‘क’ हैं । ∴ कुछ ‘मनुष्य’ ‘भारतीय’ हैं ।

(ख) 'ए' वाक्य का व्यत्यस्त, दूसरे नियम के अनुसार, निषेधात्मक ही होगा। 'ए' वाक्य के दोनों पद सर्वांशी हैं, अतः इसके व्यत्यस्त में तीसरे नियम के मङ्ग होने का कोई भय नहीं है। इसलिए, 'ए' वाक्य का व्यत्यस्त 'ए' वाक्य ही होगा। जैसे—

व्यत्येय— कोई 'क' 'ख' नहीं है, कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है,
व्यत्यस्त—∴ कोई 'ख' 'क' नहीं है। ∴ कोई 'अमर' 'मनुष्य' नहीं है।

(ग) 'ई' वाक्य का व्यत्यस्त विधानात्मक वाक्य ही होना चाहिए। 'ई' वाक्य में कोई पद सर्वांशी नहीं है, इसलिए इसका व्यत्यस्त 'आ' नहीं हो सकता, क्योंकि 'आ' वाक्य का उद्देश सर्वांशी होता है। तब, 'ई' वाक्य का व्यत्यस्त 'ई' वाक्य ही होगा। जैसे—

व्यत्येय— कुछ 'क' 'ख' है, कुछ 'घातु' 'बहुमूल्य' है,
व्यत्यस्त—∴ कुछ 'ख' 'क' है। ∴ कुछ 'बहुमूल्य (पदार्थ)' 'घातु' है।

हा, जिस अवस्था में 'ई' वाक्य का विधेय सर्वांशी है उसमें इसका व्यत्यस्त 'आ' भी हो सकता है [पृ० १०६। 'ई-वि-आ']। जैसे—

व्यत्येय— कुछ पशु चौड़े हैं,

व्यत्यस्त—∴ सभी चौड़े पशु हैं।

किंतु, अमुक 'ई' वाक्य का विधेय सर्वांशी है या नहीं यह निश्चय करने के लिए उस विषय का पूरा ज्ञान चाहिए, जिसका आश्वासन तर्कशास्त्र नहीं दे सकता। तर्कशास्त्र में तो उसी रूप की स्थापना होगी जिसका कहीं व्यभिचार न हो। अतः 'ई' का व्यत्यस्त 'ई' ही होगा।

(घ) 'ओ' वाक्य का व्यत्यस्त निषेधात्मक वाक्य ही होना चाहिए। यह 'ए' वाक्य नहीं हो सकता, क्योंकि 'ए' वाक्य में दोनों पद सर्वांशी होते हैं, और व्यत्येय 'ओ' वाक्य में एक ही पद सर्वांशी है। तब, दूसरे पद को, व्यत्येय में असर्वांशी होते हुए, व्यत्यस्त में सर्वांशी होना पड़ेगा, जो तीसरे नियम के विरुद्ध है। 'ओ' वाक्य का व्यत्यस्त 'ओ' वाक्य भी नहीं

हो सकता। इसमें यह आपत्ति आएगी कि व्यत्येय का उद्देश सर्वार्थी होते हुए भी, व्यत्यस्त में विधेय बन कर सर्वार्थी बन जायगा। यह तीसरे नियम का उल्लंघन होगा।

अतः, 'ओ' वाक्य का व्यत्यय किया ही नहीं जा सकता।

निचोड़ यह हुआ कि—'आ' का व्यत्यस्त 'ई', 'ए' का 'ए', और 'ई' का 'ई' होगा। किंतु, 'ओ' वाक्य का व्यत्यय होगा ही नहीं।

व्यत्यय के दो रूप

मालूम हुआ कि व्यत्यय के दो रूप हैं—एक वह जिसमें व्यत्येय और व्यत्यस्त के 'अण' समान रहते हैं, और दूसरा वह जिसमें सामान्य व्यत्येय का व्यत्यस्त विशेष हो जाता है। पहले रूप को समव्यत्यय^१, और दूसरे को विपम-व्यत्यय^२ कहते हैं। 'ए', 'ई', और समव्याप्तिक 'आ' वाक्यों के सम-व्यत्यय होते हैं; क्योंकि उनके व्यत्यस्त के अण व्यत्येय से भिन्न नहीं होते। विपम-व्याप्तिक 'आ' वाक्य का व्यत्यस्त 'ई' वाक्य होता है; यही एक 'विपम-व्यत्यय' का उदाहरण है।

निषेधमुख से व्यत्यय^३—ऊपर देख चुके हैं कि 'ओ' वाक्य का व्यत्यय हो ही नहीं सकता। कुछ तर्कशास्त्रियों ने निषेधमुख से इसका व्यत्यय करना शक्य बताया है। वे 'ओ' वाक्य के निषेध-सूचक शब्द 'न=नहीं=प्र' को विधेय-पद से संयुक्त करके वाक्य को विधानात्मक रूप दे देते हैं। इस तरह, 'ओ' वाक्य 'ई' वाक्य में परिणत हो जाता है। तब, उसका व्यत्यय भजे में कर सकते हैं। जैसे—

'ओ' वाक्य

कुछ 'क' 'ख' नहीं है,
= कुछ 'क' 'ख-नहीं' है,

^१ Simple Conversion. ^२ Conversion per accident. ^३ Conversion by Negation.

∴ कुछ 'ख-नहीं' 'क' है।

वास्तविक उदाहरण में—

कुछ 'मनुष्य' 'ज्ञानी' नहीं हैं,

= कुछ 'मनुष्य' 'अज्ञानी' हैं,

∴ कुछ 'अज्ञानी' 'मनुष्य' हैं।

यथार्थ में यह व्यत्यय विधिपूर्वक नहीं है। इसमें व्यत्यय के दूसरे नियम का उल्लंघन हो गया है। निषेधात्मक व्यत्येय का व्यत्यस्त विधानात्मक नहीं होना चाहिए था। फिर, यहाँ व्यत्यस्त का उद्देश व्यत्येय का विधेय न हो कर उसका 'विरुद्ध-पद' है।

सम्बन्ध-व्यत्यय^१—यदि वाक्य के दोनों पद परस्पर सम्बद्ध हों, तो उसका व्यत्यय उसी सम्बन्ध के अनुकूल होगा। जैसे—

सोहन मोहन का पिता है,

∴ मोहन सोहन का पुत्र है।

'क' 'ख' से छोटा' है

∴ 'ख' 'क' से बड़ा' है।

तर्कशास्त्र के लिए ऐसे व्यत्यय का कोई महत्व नहीं है। इसकी सिद्धि के कोई रूप नहीं बनाए जा सकते। इनका आधार तो विषय का ज्ञान ही है।

§ ३—परिवर्तन^१

'परिवर्तन' अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें आधार-वाक्य के गुण^२ का परिवर्तन करके निष्कर्ष-वाक्य सिद्ध होता है।

^१Inference by Converse Relation.

^२Obversion. ^३Quality.

यदि आधार-वाक्य निषेधात्मक हो तो निष्कर्ष-वाक्य विधानात्मक, और यदि आधार-वाक्य विधानात्मक हो तो निष्कर्ष-वाक्य निषेधात्मक हो जाता है। यह अनुमान निम्न दो नियमों पर आश्रित है—

(१) किसी बात का विधान करना या उसके 'विरुद्ध' का निषेध करना, दोनों बराबर है। जैसे—

'क' 'त' है = 'क' 'नहीं-त' नहीं है।

'मनुष्य' 'जानी' है = 'मनुष्य' 'अजानी' नहीं है।

'घोड़ा' 'पशु' है = 'घोड़ा' 'अ-पशु' नहीं है।

(२) किसी बात का निषेध करना या उस बात के 'विरुद्ध' का विधान करना, दोनों बराबर है। जैसे—

'क' 'स' नहीं है = 'क' 'नहीं-स' है।

'मनुष्य' 'जानी' नहीं है = 'मनुष्य' 'अजानी' है।

'मनुष्य' 'घोड़ा' नहीं है = 'मनुष्य' 'अ-घोड़ा' है।

विधानात्मक वाक्य का 'परिवर्तनानुमान' पहले नियम, और निषेधात्मक वाक्य का दूसरे नियम के अनुसार होता है। इसके आधार-वाक्य को 'परिवर्त्य', और निष्कर्ष-वाक्य को 'परिवर्तित' कहते हैं। इस अनुमान के नियम ये हैं—

(१) 'परिवर्त्य' का जो उद्देश है वही 'परिवर्तित' का भी उद्देश होगा।

(२) 'परिवर्तित' का विधेय 'परिवर्त्य' के विधेय का 'विरुद्ध पद' होगा।

(३) 'परिवर्तित' का गुण 'परिवर्त्य' के गुण का ठीक उलटा होगा। अर्थात्, यदि परिवर्त्य विधानात्मक हो तो उसका परिवर्तित निषेधात्मक, और यदि परिवर्त्य निषेधात्मक हो तो उसका परिवर्तित विधानात्मक होगा।

^१ Obvertend. ^२ Obversc.

(४) 'परिवर्त्य' का जो 'अग' है वही परिवर्तित का भी होगा । अर्थात्, यदि परिवर्त्य सामान्य है तो परिवर्तित भी सामान्य, और यदि परिवर्त्य विशेष है तो परिवर्तित भी विशेष होगा ।

प्रक्रिया—किसी वाक्य को परिवर्तित करने का सीधा तरीका यह है कि उसके विधेय का विरुद्ध-पद ले ले, और उसके 'संयोजक' का 'गुण' बदल दे । जैसे—

(क) 'आ' वाक्य का 'परिवर्तित' 'ए' वाक्य होता है । जैसे—

परिवर्त्य	परिवर्तित
नमी 'क' 'ख' है,	∴ कोई 'क' 'अ-ख' नहीं है ।
सभी 'मनुष्य' 'मरने वाले' है,	∴ कोई 'मनुष्य' 'नहीं-मरने-वाला' नहीं है ।
सभी 'बोडा' 'पशु' है,	∴ कोई 'बोडा' 'अ-पशु' नहीं है ।

(ख) 'ए' वाक्य का परिवर्तित 'आ' वाक्य होता है । जैसे—

परिवर्त्य	परिवर्तित
कोई 'क' 'ख' नहीं है,	∴ सभी 'क' 'नहीं-ख' है ।
कोई 'मनुष्य' 'ज्ञानी' नहीं है,	∴ सभी 'मनुष्य' 'अज्ञानी' है ।
कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है,	∴ सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है ।
कोई 'लडका' 'अक्ल वाला' नहीं है,	∴ सभी 'लडके' 'वे-अक्ल' है ।

(ग) 'ई' वाक्य का परिवर्तित 'ओ' वाक्य होता है । जैसे—

परिवर्त्य	परिवर्तित
कुछ 'क' 'ख' है,	∴ कुछ 'क' 'नहीं-ख' नहीं है ।
कुछ 'मनुष्य' 'ज्ञानी' है ।	∴ कुछ 'मनुष्य' 'अज्ञानी' नहीं है ।
कुछ 'लडके' 'अक्ल वाले' है ।	∴ कुछ 'लडके' 'वे-अक्ल' नहीं है ।

(घ) 'ओ' वाक्य का परिवर्तित 'ई' वाक्य होता है । जैसे—

परिवर्त्य

परिवर्तित

कुछ 'क' 'ख' नहीं है, . ' कुछ 'क' 'नहीं-ख' है ।

कुछ 'मनुष्य' 'ज्ञानी' नहीं है, . ' कुछ 'मनुष्य' 'अज्ञानी' है ।

तब, सब को एक साथ कह सकते हैं कि—'आ' का परिवर्तित 'ए', 'ए' का 'आ', 'ई' का 'ओ', तथा 'ओ' का 'ई' होता है ।

वस्तुभूत परिवर्तन^१—तर्कशास्त्री वेन इन रूपों के अलावे एक दूसरे प्रकार का 'परिवर्तन' बताता है, जो वस्तु की परीक्षा और अनुभूति में प्राप्त होता है । जैसे—

ठंड मुखद है, . गर्म दुःखद है ।

युद्ध अनर्थकारी है, . शान्ति उन्नतिकारी है ।

ज्ञान प्रकाश-स्वरूप है, . अज्ञान अवकार-स्वरूप है ।

मिथ प्रिय होता है, . . पशु अप्रिय होता है ।

वेन महाशय स्वयं इस प्रकार के 'परिवर्तन' को ऊपर में सर्वथा भिन्न मानते हैं । यहाँ, 'परिवर्तन' के किन्ही भी नियम का पालन नहीं किया गया है । पहला नियम यह था कि, परिवर्तित का उद्देश्य वही रहता है जो परिवर्त्य का है । किन्तु, यहाँ वह उसका विरुद्ध-पद है । फिर, एक मुख्य नियम यह था कि परिवर्तित का गुण परिवर्त्य से उलटा हो जाता है : किन्तु यहाँ दोनों का गुण एक ही है । इन अनुमानों का आधार वस्तुभूत की परीक्षा और अनुभूति है । उनके रूप निश्चय नहीं किए जा सकते । अतः, वे तर्कशास्त्र के अनुमान की कोटि में नहीं आते ।

§ ४—परिवर्तित-व्यत्यय^२

'परिवर्तित-व्यत्यय' अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें निष्कर्ष-वाक्य का उद्देश्य आधार-वाक्य के विधेय का विरुद्ध-पद हो ।

^१ Material Obversion.

^२ Contraposition.

इस अनुमान के आधारवाक्य को 'परिवर्तितव्यत्येय'^१, और निष्कर्ष-वाक्य को 'परिवर्तितव्यत्यस्त'^२ कहते हैं।

इस अनुमान की प्रक्रिया के नियम ये हैं—

(१) निष्कर्ष-वाक्य का उद्देश आधार-वाक्य के विधेय का विरुद्ध-पद होता है।

(२) निष्कर्ष-वाक्य का विधेय आधार-वाक्य का उद्देश-पद होता है।

(३) निष्कर्ष-वाक्य का गुण^३ आधार-वाक्य के गुण का उलटा हो जाता है। अर्थात्, यदि आधार-वाक्य विधानात्मक हो तो निष्कर्ष-वाक्य निषेधात्मक, और यदि आधार-वाक्य निषेधात्मक हो तो निष्कर्ष-वाक्य विधानात्मक हो जाता है।

(४) जो पद आधार-वाक्य में असर्वाधी है वह निष्कर्ष-वाक्य में सर्वाधी नहीं हो सकता।

प्रक्रिया—'परिवर्तित-व्यत्येय' करने का सीधा तरीका यह है कि पहले वाक्य का 'परिवर्तन' करे, और फिर उस निष्कर्ष का 'व्यत्येय' कर ले। इस तरह, यह प्रक्रिया 'परिवर्तन' और 'व्यत्येय' दोनों का संयुक्त रूप है।

(क) 'आ' वाक्य का परिवर्तित-व्यत्यस्त 'ए' वाक्य होता है। जैसे—

क. सभी 'क' 'ख' हैं, 'आ'

ख = कोई 'क' 'नहीं-ख' नहीं है, 'ए'

ग = कोई 'नहीं-ख' 'क' नहीं है। 'ए'

(क) आधार-वाक्य है, (ख) उसका 'परिवर्तित' रूप है, और (ग) उसका भी 'व्यत्यस्त' रूप है। यही तीसरा वाक्य 'परिवर्तित-व्यत्यस्त' हुआ, क्योंकि इसका उद्देश 'नहीं-ख' मूल आधार-वाक्य के विधेय का विरुद्ध-पद है।

^१ अंगरेजी में कोई नाम नहीं है

^२ Contrapositive.

^३ Quality.

वास्तविक उदाहरण—

सभी 'मनुष्य' 'मरने वाले' हैं,
= कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है,
∴ कोई 'अमर' 'मनुष्य' नहीं है ।

(स) 'ए' वाक्य का परिवर्तित-व्यत्यस्त 'ई' वाक्य होता है । जैसे—

कोई 'क' 'व' नहीं है, 'ए'
= सभी 'क' 'नहीं-ख' है, 'आ'
∴ कुछ 'नहीं-ख' 'क' है । 'ई'

वास्तविक उदाहरण—

कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है,
= सभी 'मनुष्य' 'मरने वाले' हैं,
∴ कुछ 'मरने वाले' 'मनुष्य' हैं ।

(ग) 'ई' वाक्य का 'परिवर्तित-व्यत्यय' नहीं होता । क्योंकि, 'ई' वाक्य का 'परिवर्तित' रूप 'ओ' होता है, और 'ओ' वाक्य का व्यत्यय नहीं होता । अतः, 'ई' वाक्य का 'परिवर्तित-व्यत्यय' नहीं हो सकता ।

(घ) 'ओ' वाक्य का 'परिवर्तित-व्यत्यस्त' 'ई' वाक्य होता है । क्योंकि, 'ओ' वाक्य का 'परिवर्तित' रूप 'ई' होता है, और उसका व्यत्यस्त 'ई' वाक्य होता है । जैसे—

कुछ 'क' 'ख' नहीं है,
= कुछ 'क' 'नहीं-ख' है,
∴ कुछ 'नहीं-ख' 'क' है ।

इस तरह, 'आ' का परिवर्तित-व्यत्यस्त 'ए', 'ए' का 'ई', तथा 'ओ' का 'ई' होता है । और, 'ई' वाक्य का परिवर्तित-व्यत्यय होता ही नहीं ।

परिवर्तित-व्यत्यय सीधा सम्भव नहीं

‘परिवर्तितव्यत्यय’ की प्रक्रिया में दो प्रक्रियाओं का संयोग है। ‘परिवर्तन’ और ‘व्यत्यय’, इन दोनों का बिना क्रमशः प्रयोग किए, यदि हम इसके नियमों को सीधा लगा कर वाक्य से निष्कर्ष निकालना चाहे तो ठीक नहीं।

नियमों को सीधे लगा कर देखें—

‘आ’—सभी ‘मनुष्य’ ‘प्राणी’ हैं,

कोई ‘अ-प्राणी’ ‘मनुष्य’ नहीं है।

‘ओ’—कुछ ‘मनुष्य’ ‘ज्ञानी’ नहीं हैं,

कुछ ‘अज्ञानी’ ‘मनुष्य’ हैं।

इन दोनों का निष्कर्ष ठीक निकला। सभी नियमों का भी पालन हो गया। आधार-वाक्य के विधेय के विरुद्ध-पद को निष्कर्ष-वाक्य में उद्देश बनाया। आधार-वाक्य के उद्देश को निष्कर्ष-वाक्य में विधेय बनाया। उनके ‘गुण’ को भी बदल दिया। ‘आ’ वाक्य का विधेय-पद निष्कर्ष में आ कर सर्वांशी हो गया है, ऐसा संदेह भी नहीं होना चाहिए। क्योंकि, आधार-वाक्य का विधेय-पद ‘प्राणी’ निष्कर्ष वाक्य के उद्देश-पद ‘अप्राणी’ से भिन्न है। इस तरह, परिवर्तित-व्यत्यय के नियमों को सीधे लगा कर, पहले ‘परिवर्तन’ और फिर ‘व्यत्यय’ करने की लम्बी प्रक्रिया से बिना गुजरे, ‘आ’ और ‘ओ’ वाक्यों के ‘परिवर्तित-व्यत्यस्त’ निकाले जा सकते हैं। तब, क्या वह लम्बी प्रक्रिया निरर्थक है? नहीं, इस प्रक्रिया की तर्कशास्त्रीय आवश्यकता तब प्रगट होती है जब हम ‘ए’ वाक्य पर नियमों को सीधे लगा कर उसका ‘परिवर्तित-व्यत्यस्त’ निकालने का प्रयत्न करते हैं। जैसे—

‘ए’—कोई ‘कुत्ता’ ‘बिल्ली’ नहीं है,

∴ सभी ‘गैर-बिल्ली’ ‘कुत्ते’ हैं।

इस उदाहरण में 'ए' वाक्य पर सभी नियमों को सीधे लागू कर निष्कर्ष निकाला है। आधार-वाक्य के विधेय 'विल्ली' के विरुद्ध-पद 'गैर-विल्ली' को निष्कर्ष-वाक्य में उद्देश बनाया। आधार-वाक्य के उद्देश 'कृत्ता' को निष्कर्ष-वाक्य में विधेय बनाया। आधार-वाक्य निषेधात्मक था, अतः निष्कर्ष-वाक्य को विधानात्मक बनाया। आधार-वाक्य के किसी असर्वांगी पद के निष्कर्ष-वाक्य में सर्वांगी होने का भी दोष नहीं है।

सब नियमों का पालन होने पर भी निष्कर्ष ठीक नहीं निकला। "सभी गैर-विल्ली" कृते नहीं हैं। मनुष्य, गाय, घोड़ा सभी 'गैर-विल्ली' हैं। इसलिए, कुछ ही 'गैर-विल्ली' कृते हो सकते हैं, सभी नहीं।

'परिवर्तन' और 'व्यत्यय' की संयुक्त प्रक्रिया से ही निष्कर्ष निश्चय-पूर्वक ठीक होता है। जैसे—

ए—कोई 'कृत्ता' 'विल्ली' नहीं है,
 = सभी 'कृत्ता' 'गैर-विल्ली' है,
 ∴ कुछ 'गैर-विल्ली' 'कृत्ता' है।

अतः, 'परिवर्तित-व्यत्यय' अनन्तरानुमान का कोई शुद्ध रूप नहीं, किंतु 'परिवर्तन' और 'व्यत्यय' का मिश्र रूप ही है।

§ ५—विपर्यय^१

'विपर्यय' अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें निष्कर्ष-वाक्य का उद्देश आधार-वाक्य के उद्देश का विरुद्ध-पद होता है।

इसके आधार-वाक्य को विपर्यय^२, और निष्कर्ष-वाक्य को विपर्यस्त^३ कहते हैं। 'विपर्यय' दो प्रकार का होता है—'पूर्ण-विपर्यय'^४ और 'अपूर्ण-विपर्यय'^५। 'पूर्ण-विपर्यय' में 'विपर्यस्त' का विधेय भी 'विपर्यय' के विधेय

^१Inversion ^२Invertend ^३Inverse
^४Complete Inversion. ^५Partial Inversion

का विरुद्ध-पद होता है। किंतु, 'अपूर्ण-विपर्यय' में 'विपर्यय' का विधेय उसी रूप में 'विपर्यस्त' का भी विधेय होता है।

विपर्यय के नियम ये हैं—

- (१) विपर्यस्त का उद्देश विपर्यय के उद्देश का विरुद्ध-पद होता है।
- (२) 'पूर्ण-विपर्यय' में विपर्यस्त का विधेय भी विपर्यय के विधेय का विरुद्ध-पद होता है। किंतु, 'अपूर्ण-विपर्यय' में विपर्यस्त का विधेय वही होता है जो 'विपर्यय' का विधेय हो।
- (३) 'विपर्यय' अनुमान केवल सामान्य-वाक्य का होता है, विशेष-वाक्य का नहीं। और, उसका 'विपर्यस्त' बराबर विशेष-वाक्य होता है, सामान्य नहीं।
- (४) 'पूर्ण-विपर्यय' में विपर्यस्त का 'गुण' विपर्यय के गुण के समान ही होता है। अपूर्ण-विपर्यय में विपर्यस्त का गुण विपर्यय के गुण का उलटा होता है।

प्रक्रिया

'परिवर्तित-व्यत्यय' की तरह, 'विपर्यय' भी 'परिवर्तन' और 'व्यत्यय' का मिश्र रूप है। इसकी प्रक्रिया यह है कि, किन्नी एक से प्रारम्भ कर, 'परिवर्तन' और 'व्यत्यय' से लगातार वाक्य का निष्कर्ष निकालते जाय जब तक कि निष्कर्ष-वाक्य का उद्देश आचार-वाक्य के उद्देश का विरुद्ध-पद न हो जाय।

(क) 'आ' वाक्य—'परिवर्तन' से प्रारम्भ कर इस प्रकार अपेक्षित निष्कर्ष प्राप्त किया जा सकता है—

विपर्यय— सभी 'क' 'ख' है,

(उसका परिवर्तित) = कोई 'क' 'नहीं-ख' नहीं है,

(उसका व्यत्यस्त) = कोई 'नहीं-व' 'क' नहीं है,

(उसका परिवर्तित) = सभी 'नहीं-ख' 'नहीं-क' है,

(उसका व्यत्यस्त) ∴ कुछ 'नहीं-क' 'नहीं-ख' है, पूर्ण-विपर्यस्त

(उसका परिवर्तित) . . कुछ 'नहीं-क' 'ख' नहीं है। अपूर्ण-विपर्यस्त यदि इस प्रक्रिया को 'व्यत्यय' से प्रारम्भ करें तो 'विपर्यस्त' प्राप्त होने के पूर्व ही रुक जाना पड़ेगा।

जैसे—

नमी 'क' 'ख' है — 'आ'

कुछ 'व' 'क' है — 'ई'

= कुछ 'ख' 'नहीं-क' नहीं है — 'ओ'

यव, इनका व्यत्यय नहीं हो सकता, क्योंकि यह 'ओ' वाक्य है।

अतः, 'आ' वाक्य का विपर्यस्त निकालने के लिए प्रक्रिया को 'परिवर्तन' से प्रारम्भ करना होगा। उसका पूर्ण-विपर्यस्त 'ई' वाक्य, और अपूर्ण-विपर्यस्त 'ओ' वाक्य होता है।

(ख) 'ए' वाक्य का विपर्यस्त निकालने के लिए प्रक्रिया को 'व्यत्यय' से प्रारम्भ करना होगा। 'परिवर्तन' से प्रारम्भ करने से अपेक्षित निष्कर्ष प्राप्त करने के पूर्व ही रुक जाना पड़ता है, क्योंकि, 'ए' का परिवर्तित 'आ' हुआ, उसका व्यत्यस्त 'ई' हुआ, और उसका परिवर्तित 'ओ' हुआ, जिसका व्यत्यय नहीं हो सकता।

प्रक्रिया को व्यत्यय से प्रारम्भ कर 'ए' वाक्य का विपर्यस्त इस प्रकार निकाला जा सकता है—

विपर्यय— कोई 'क' 'व' नहीं है, 'ए'

(उसका व्यत्यस्त) = कोई 'ख' 'क' नहीं है, 'ए'

(उसका परिवर्तित) = सभी 'ख' 'नहीं-क' है, 'आ'

(उसका व्यत्यस्त) . . कुछ 'नहीं-क' 'ख' है, अपूर्ण विपर्यस्त 'ई'

पूर्ण विपर्यस्त . . कुछ 'नहीं-क' 'नहीं-ख' नहीं है, (उसका परिवर्तित) 'ओ'

अतः, 'ए' वाक्य का विपर्यस्त निकालने के लिए प्रक्रिया को 'व्यत्यय'

से प्रारम्भ करना होगा। उसका पूर्ण-विपर्यस्त 'ओ' वाक्य, और अपूर्ण-विपर्यस्त 'ई' वाक्य होता है।

'ई' तथा 'ओ', इन विशेष-वाक्यों का 'विपर्यय' नहीं होता, यह तो इस अनुमान के नियमों में ही कहा जा चुका है। फिर भी, प्रक्रिया को उन पर लागू करके देख ले कि किस तरह अपेक्षित निष्कर्ष प्राप्त होने के पूर्व ही 'ओ' वाक्य के व्यत्यय की बात से बीच ही में रुक जाना पड़ता है—

(ग) 'ई' वाक्य—

'व्यत्यय' से प्रारम्भ कर

	विपर्यय—कुछ 'क' 'ख' है,	'ई'
(उसका व्यत्यस्त)	= कुछ 'ख' 'क' है,	'ई'
(उसका परिवर्तित)	= कुछ 'ख' 'नहीं-क' नहीं है,	'ओ'

अब, इसका व्यत्यय नहीं हो सकता।

'परिवर्तन' से प्रारम्भ कर

	विपर्यय—कुछ 'क' 'ख' है,	'ई'
(उसका परिवर्तित)	= कुछ 'क' 'नहीं-ख' नहीं है,	'ओ'

अब, इसका व्यत्यय नहीं हो सकता।

(घ) 'ओ' वाक्य

'ओ' वाक्य का 'व्यत्यय' होता ही नहीं, इसलिए 'परिवर्तन' से प्रक्रिया को प्रारम्भ करके देखें—

	विपर्यय—कुछ 'क' 'ख' नहीं है,	'ओ'
(उसका परिवर्तित)	= कुछ 'क' 'नहीं-ख' है,	'ई'
(उसका व्यत्यस्त)	= कुछ 'नहीं-ख' 'क' है,	'ई'
(उसका परिवर्तित)	= कुछ 'नहीं-ख' 'नहीं-क' नहीं है,	'ओ'

अब, इसका व्यत्यय नहीं हो सकता।

तब, कह सकते हैं कि—

(१) विशेष-वाक्यों का विपर्यय हो ही नहीं सकता ।

(२) सामान्य-वाक्यों के पूर्ण-विपर्यस्त के 'गुण' अपने विपर्यय के समान होंगे, और उनके अपूर्ण-विपर्यस्त के 'गुण' अपने विपर्यय से ठीक उलटे होंगे : क्योंकि, 'आ' का पूर्ण विपर्यस्त 'ई', तथा 'ए' का 'ओ' है : और 'आ' का अपूर्ण-विपर्यस्त 'ओ', तथा 'ए' का 'ई' है ।

अनन्तरानुमान के यही चार—व्यत्यय, परिवर्तन, परिवर्तित-व्यत्यय, और विपर्यय—रूप मुख्य हैं । चारों के एक साथ तुलनात्मक अध्ययन करने के लिए निम्न तालिका दी जाती है—

'आ' वाक्य

आधार वाक्य	सभी 'क' 'ख' हैं	सभी 'पंजाबी' 'भारतीय' हैं
१. व्यत्यय	कुछ 'ख' 'क' हैं	कुछ 'भारतीय' 'पंजाबी' हैं
२. परिवर्तन	कोई 'क' 'नहीं-ख' नहीं है	कोई 'पंजाबी' 'अभारतीय' नहीं है
३. परिवर्तित-व्यत्यय	कोई 'नहीं-ख' 'क' नहीं है	कोई 'अभारतीय' 'पंजाबी' नहीं है
४. विपर्यय	कुछ 'नहीं-क' 'नहीं-ख' हैं अथवा कुछ 'नहीं-क' 'ख' नहीं हैं	कुछ 'अपंजाबी' 'अभार- तीय' हैं अथवा कुछ 'अपंजाबी' 'भारतीय' नहीं हैं

चारो वाक्यों के निष्कर्ष इन चारो अनुमानों में किस प्रकार होते हैं सो निम्न तालिका से प्रकट होगा—

आधार-वाक्य	व्यत्यस्त	परिवर्तित	परिवर्तित-व्यत्यस्त	विपर्यस्त पूर्ण अपूर्ण
'आ'	'इ'	'ए'	'ए'	'इ', 'ओ'
'ए'	'ए'	'आ'	'इ'	'ओ', 'इ'
'इ'	'इ'	'ओ'		
'ओ'		'इ'	'इ'	

§ ६—वाक्य के बलाबल पर अनुमान'

'बलाबल' की दृष्टि से वाक्य तीन प्रकार के हैं—निश्चित, प्रतिज्ञात और सदिग्ध । इनमें एक प्रकार के आधार पर दूसरे प्रकार का अनुमान किया जा सकता है । इसे 'वाक्य के बलाबल पर अनुमान' कहते हैं । यह भी अनन्तरानुमान का एक रूप है । इसके नियम ये हैं—

पहला नियम—किसी अधिक 'बल' वाले वाक्य के सत्य होने से उससे कम बल वाले वाक्य भी अवश्य सत्य होंगे, किन्तु इसका प्रतिलोम नहीं ।

यदि कोई 'निश्चित वाक्य' सत्य हो तो उसके 'प्रतिज्ञात' तथा 'सदिग्ध' रूप अवश्य सत्य होंगे । जैसे, 'क' 'ख' अवश्य है, यदि यह वाक्य सत्य हो तो 'क' 'ख' है, और कदाचित् 'क' 'ख' है, अवश्य सत्य होंगे ।

'Modal Consequence.

उसी तरह, यदि 'क' 'ख' है, यह वाक्य सत्य हो तो उसका 'सदिग्ध-रूप' कदाचित् 'क' 'ख' है अवश्य सत्य होगा। किंतु इस नियम का प्रतिलोभ ठीक नहीं उतरता। 'सदिग्ध' वाक्य के सत्य होने से 'प्रतिज्ञात' या 'निश्चित' वाक्य की सत्यता सिद्ध नहीं हो सकती।

दूसरा नियम—किसी कम 'बल' वाले वाक्य के असत्य होने से उससे अधिक बल वाले वाक्य भी असत्य होंगे, किंतु इसका प्रतिलोभ नहीं।

यदि कोई 'सदिग्ध' वाक्य असत्य हो तो उसके 'प्रतिज्ञात' तथा 'निश्चित' रूप भी अवश्य असत्य होंगे। अथवा, यदि कोई 'प्रतिज्ञात' वाक्य असत्य हो तो उसका 'निश्चित' रूप भी अवश्य असत्य होगा। जैसे, कदाचित् 'क' 'ख' है, इन वाक्यों में सत्यता यदि नहीं है तो 'क' 'ख' है या 'क' 'ख' अवश्य है, इन वाक्यों का असत्य होना जरूर है। उसी तरह, यदि 'क' 'ख' है, यह वाक्य असत्य है तो 'क' 'ख' अवश्य है यह वाक्य भी अवश्य असत्य होगा। किंतु, इस नियम का प्रतिलोभ ठीक नहीं उतरता। 'निश्चित' वाक्य की असत्यता से 'प्रतिज्ञात' या 'सदिग्ध' की, अथवा 'प्रतिज्ञात' की असत्यता से 'सदिग्ध' की असत्यता सिद्ध नहीं होगी।

§ ७—वाक्य के सम्बन्ध का परस्पर रूपान्तर^१

ऊपर देख चुके हैं कि सम्बन्ध की दृष्टि से वाक्य तीन प्रकार के होते हैं—निरपेक्ष, हेतुफलाश्रित और वैकल्पिक। इनमें एक प्रकार के वाक्य को दूसरे प्रकार के वाक्य में रूपान्तर किया जा सकता है। इसे 'वाक्य के सम्बन्ध का परस्पर रूपान्तर' कहते हैं। यह भी अनन्तरानुमान का एक रूप है।

वाक्य के सम्बन्ध का परस्पर रूपान्तर चार प्रकार से हो सकता है—

- (१) निरपेक्ष वाक्य को हेतुफलाश्रित वाक्य बनाना।
- (२) हेतुफलाश्रित वाक्य को निरपेक्ष वाक्य बनाना।
- (३) वैकल्पिक वाक्य के कई हेतुफलाश्रित वाक्य बनाना।

^१ Change of Relation.

(४) कई हेतुफलाश्रित वाक्यों से एक वैकल्पिक वाक्य बनाना ।

* * * *

निरपेक्ष और हेतुफलाश्रित वाक्यों को परस्पर रूपान्तर करने के लिए इन बातों को ख्याल रखना जरूरी है—

(क) हेतुफलाश्रित वाक्य में 'हेतु' का स्थान वही है जो निरपेक्ष वाक्य में उद्देश का है ।

(ख) हेतुफलाश्रित वाक्य में 'फल' का स्थान वही है जो निरपेक्ष वाक्य में बिधेय का है ।

(ग) हेतुफलाश्रित वाक्य का 'अंग' वही समझा जायगा जो उसके 'हेतु' में व्यक्त हुआ है ।

(घ) हेतुफलाश्रित वाक्य का 'गुण' वही समझा जायगा जो उसके 'फल' में व्यक्त हुआ है ।

(१) निरपेक्ष से हेतुफलाश्रित

निरपेक्ष

हेतुफलाश्रित

'आ'—सभी 'क' 'ख' हैं	== यदि 'क' है, तो 'ख' है
सभी मनुष्य मरणशील हैं	== यदि मनुष्य है, तो मरणशील है
'ए'—कोई 'क' 'ख' नहीं है	== यदि 'क' है, तो 'ख' नहीं है
कोई मनुष्य अमर नहीं है	== यदि मनुष्य है, तो अमर नहीं है
'ई'—कुछ 'क' 'ख' हैं	== यदि कुछ अवस्थाओं में 'क' है, तो 'ख' है
कुछ मनुष्य पण्डित हैं	== यदि कुछ अवस्थाओं में मनुष्य है, तो पण्डित है ।
'ओ'—कुछ 'क' 'ख' नहीं हैं	== यदि कुछ अवस्थाओं में 'क' है, तो 'ख' नहीं है
कुछ मनुष्य पण्डित नहीं हैं	== यदि कुछ अवस्थाओं में मनुष्य है, तो पण्डित नहीं है ।

(२) हेतुफलाश्रित से निरपेक्ष

हेतुफलाश्रित

निरपेक्ष

‘घा’—यदि ‘क’ ‘व’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है = मभी ‘क के व होने की अवस्थायें’
‘ग के घ होने की अवस्थायें’ है ।

यदि अमुक प्रकार का मच्छर

काटे, तो मलेरिया हो

= मभी ‘अमुक प्रकार के मच्छर के
काटने की अवस्थायें’ ‘मलेरिया
होने की अवस्थायें’ है ।

‘ए’—यदि ‘क’ ‘व’ है तो ‘ग’ ‘घ’
नहीं है

= कोई ‘क के व होने की अवस्था’
‘ग के घ होने की अवस्था’
नहीं है ।

यदि पानी बरसने तो जमीन

मूखी न रहे

= कोई ‘पानी बरसने की अवस्था’
‘जमीन मूखी रहने की
अवस्था’ नहीं है ।

‘ई’—यदि कुछ अवस्थाओं में ‘क’
‘व’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है

= कुछ ‘क के व होने की अवस्थायें’
‘ग के घ होने की अवस्थायें’ है ।

यदि कुछ अवस्थाओं में बीज

बोया जाता है, तो वृक्ष
होता है

= कुछ ‘बीज बोने की अवस्थायें’
‘वृक्ष होने की अवस्थायें’ है ।

‘ओ’—यदि कुछ अवस्थाओं में ‘क’

‘व’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ नहीं है

= कुछ ‘क के व होने की अवस्थायें’
‘ग के घ होने की अवस्थायें’
नहीं है ।

यदि कुछ अवस्थाओं में बीज

बोया जाता है, तो वृक्ष

नहीं होता है = कुछ 'बीज बोने की अवस्थाएँ'
'वृक्ष होने की अवस्थाएँ' नहीं हैं ।

(३) वैकल्पिक से हेतुफलाश्रित

वैकल्पिक वाक्य के दोनों विकल्पो में परस्पर क्या सम्बन्ध है उग विषय पर मिल और युववैग दो तर्कशाम्भियों में मतभेद है । मिल के मतानुसार वे परस्पर 'उप-भेदक' हैं, जिसमें उनमें एक के भूठ होने में दूसरा सत्य ठहरता है, किंतु उसका प्रतिलोम नहीं । तब, किमी 'वैकल्पिक' वाक्य से दो ही हेतुफलाश्रित वाक्य मिल हो सकेंगे ।

युववैग के मतानुसार वे परस्पर 'विरुद्ध' हैं, जिसमें उनमें एक के सत्य होने से दूसरा भूठ, और एक के भूठ होने में दूसरा सत्य ठहरता है । तब, किमी वैकल्पिक वाक्य में चार हेतुफलाश्रित वाक्य मिल हो सकेंगे ।

[सविस्तार व्याख्या के लिए देखिए पृ० ६४, ६५]

(४) हेतुफलाश्रित से वैकल्पिक

मिल और युववैग के जिन सिद्धान्तों में वैकल्पिक वाक्य से हेतुफलाश्रित वाक्यों के निकालने की विधि ऊपर हमने देयी, उन्हीं के प्रयोगों में प्रयोग से हेतुफलाश्रित वाक्यों में किमी वैकल्पिक वाक्य की रचना हो सकती है । मिल के अनुसार, जैसा हम देय चुके हैं, दो हेतुफलाश्रित वाक्यों के आधार पर ही किमी वैकल्पिक वाक्य की रचना हो सकती है । किंतु, युववैग के अनुसार एक वैकल्पिक वाक्य की रचना के लिए चार हेतुफलाश्रित वाक्यों की आवश्यकता है ।

§ ८—विशेषण संयोगान्नमान'

विशेषण संयोगानुमान अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें किसी वाक्य के दोनों पदों के साथ समान विशेषण लगा कर निष्कर्ष निकाला जाय । जैसे—

भारतीय मनुष्य है, ईमानदार भारतीय ईमानदार मनुष्य हैं।

लोहा चातु है. गरम लोहा गरम चातु है।
टेबल एक सामान है, सुन्दर टेबल एक सुन्दर सामान है।

ऐसे अनुमान के लिए यह आवश्यक है कि जो विशेषण दोनों पदों के साथ लगाया जाय वह दोनों के विस्तार को समान रूप से ही सीमित करे। विशेषण के ध्वज समान रहने पर भी, बहुधा वे दोनों पदों को विषम रूप में सीमित करते हैं, और निष्कर्ष ठीक नहीं होता। जैसे, 'चींटी एक जीव है', इस वाक्य से ऐसा निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि, 'एक बड़ी चींटी एक बड़ा जीव है'। चींटी कितनी भी बड़ी क्यों न हो, 'बड़ा जीव' नहीं हो सकती। एक ही शब्द 'बड़ा' चींटी के साथ कुछ दूसरा अर्थ रखता है, और जीव के साथ कुछ दूसरा, क्योंकि यह एक सापेक्ष शब्द है जो अपने अर्थ उसी के अनुपात में निर्धारित करता है जिसके साथ उसका प्रयोग हुआ हो। ऐसी अवस्थाओं में, इस विधि से प्राप्त निष्कर्ष अमूल्य ही नहीं, बड़े हास्यास्पद होंगे। जैसे—

गवैया आदमी है,

• बुरा गवैया बुरा आदमी है ।

चोर आदमी है,

अच्छा चोर अच्छा आदमी है। इत्यादि,

' Inference by Added Determinants.

§ ९—मिश्रप्रत्ययानुमान^१

‘मिश्रप्रत्ययानुमान’ अनन्तरानुमान का वह रूप है जिसमें वाक्य के दोनों पदों को समान रूप से मिश्र बना कर निष्कर्ष निकाला जाय ।

जैसे—

‘घोड़ा’ ‘एक पशु’ है,

‘घोड़े का चित्र’ ‘एक पशु का चित्र’ है ।

यहां, निष्कर्ष-वाक्य के पद आधार-वाक्य के पदों से बिल्कुल भिन्न हैं । ‘घोड़ा’ और ‘घोड़े का चित्र’ दो चीजे हैं । दोनों में समानता केवल इतनी है कि ‘घोड़ा’ शब्द का प्रयोग दोनों में हुआ है । किंतु, पहला एक ही ‘प्रत्यय’ है; और दूसरा, उसके साथ एक और मिल कर, एक ‘मिश्र-प्रत्यय’ है ।

विशेषणसंयोगानुमान और मिश्रप्रत्ययानुमान में भेद यह है कि पहले में पदों के साथ कोई समान विशेषण युक्त होता है, जो उसके बिस्तार को सकीर्ण तो कर देता है, किंतु उन्हें भिन्न अर्थ का बोधक नहीं बनाता; किंतु दूसरे में पद समान प्रत्यय के साथ मिल कर भिन्न अर्थ के बोधक हो जाते हैं ।

इस अनुमान में भी, नये संयुक्त होने वाले अर्थ यदि दोनों पदों में समान रूप से प्रयुक्त न हो तो निष्कर्ष ठीक नहीं होता । जैसे—

‘जुलाहे’ ‘मनुष्य’ है,

‘अधिकांश जुलाहे’ ‘अधिकांश मनुष्य’ है ।

यह अनुमान ठीक नहीं है, क्योंकि जुलाहों की अपेक्षा सभी मनुष्यों की संख्या अत्यन्त अधिक है । चाहे कितने भी अधिक जुलाहे क्यों न हो, मनुष्य की संख्या के अनुपात में बहुत थोड़े ही होंगे ।

^१ Inference by Complex Conception.

नवाँ अध्याय

अनुमान-प्रकरण

निगमन विधि

(दूसरा भाग)

परंपरानुमान^१

न्यायवाक्य^२

(क. शुद्ध^३)

§ १—न्याय-वाक्य क्या है ?

‘अनन्तरानुमान’ की परीक्षा कर लेने के बाद, अब ‘परंपरानुमान’ के रूपों का अध्ययन करेंगे। ऊपर देख चुके हैं कि इसे ‘परंपरानुमान’ इस कारण कहते हैं कि इस प्रक्रिया में ‘उ’^४ और ‘वि’^५ के साथ निष्कर्ष में जो सम्बन्ध स्थापित करते हैं, उसका आधार दोनों का पृथक् पृथक् एक तीसरे पद के साथ सम्बन्ध का होना है।^{*} यह तीसरा पद ‘हेतु’^६ कहा जाता है, जिसे बराबर ‘हे’ सकेत से प्रकट करेंगे। इस तरह, ‘परंपरा-

^१ Mediate Inference ^२ Syllogism. ^३ Pure.

^४ S=Subject-of-the-Conclusion=Minor Ter. (पक्ष)

^५ P=Predicate-of-the-Conclusion=Major Term.

(साध्य) ^६ M=Middle Term. * पृ० १२०-२४

नुमान' में तीन वाक्य होते हैं—पहला वाक्य 'हे' का 'वि' के साथ सम्बन्ध दिखाता है, दूसरा वाक्य यह दिखाता है कि 'उ' भी 'हे' के साथ सम्बन्ध है, और इन दोनों के आधार पर तीसरा वाक्य निष्कर्ष दिखाता है कि 'उ' का 'वि' के साथ सम्बन्ध है। जैसे—

सभी 'हे' 'वि' है,

सभी 'उ' 'हे' है,

. . सभी 'उ' 'वि' है। ;

सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है,

'राम' 'मनुष्य' है,

. 'राम' 'मरणशील' है।

'परपरानुमान' के ये वाक्य यथार्थ में तीन नहीं हैं, किंतु सभी मिल कर एक ही 'महावाक्य' की रचना करते हैं। तीन अवयवों वाले इस महावाक्य को 'न्याय वाक्य' कहते हैं। हमें स्मरण रखना चाहिए कि 'न्यायवाक्य' अनुमान की निगमन-विधि के परपरानुमान का रूप है, जिसमें अधिक व्यापक आधार से कम व्यापकता का निष्कर्ष निकाला जाता है।

§ २—न्यायवाक्य का स्वरूप

'न्यायवाक्य' का स्वरूप समझने के लिए फिर भी इन तीन बातों को स्पष्ट कर लेना अच्छा होगा—

(१) न्यायवाक्य के तीन अवयव होते हैं। पहले अवयव में निष्कर्ष के विधेय-पद (= 'वि') के साथ 'हेतु' (= 'हे') का सम्बन्ध रहता है, इसलिए इसे विधेय-वाक्य^१ कहते हैं। दूसरे अवयव में निष्कर्ष के उद्देश-पद (= 'उ') के साथ हेतु का सम्बन्ध रहता है, इसलिए इसे उद्देश-वाक्य^२ कहते हैं। इन दोनों को 'आधार' वाक्य^३ कहते हैं, क्योंकि इन्हीं के

^१ Major Premise. ^२ Minor Premise. ^३ Premise.

संयुक्त आधार पर निष्कर्ष निकाला जाता है। तीसरा अवयव 'निष्कर्ष-वाक्य' है, जो दोनों आधार-वाक्यों के संयुक्त परामर्श से सिद्ध होता है।

अंगरेजी में निष्कर्ष-वाक्य के उद्देश को *Minor term* (=व्याप्य पद) और विधेय को *Major term* (=व्यापक पद) कहते हैं। न्याय-वाक्य का निष्कर्ष यदि 'आ' वाक्य हो तो यह बड़ा सत्य है। 'आ' वाक्य का विधेय व्यापक और उद्देश व्याप्य होता है। 'सभी घोड़े पशु हैं', यहाँ 'पशु' व्यापक है और 'घोड़ा' व्याप्य, क्योंकि पहले का विस्तार अधिक है जिसमें दूसरा अन्तर्गत है।

(२) जैसा ऊपर देख चुके हैं, 'न्यायवाक्य' निगमनविधि का एक रूप है। अधिक सामान्य बात के आधार पर उससे कम सामान्य बात के विषय में अनुमान करना ही निगमन-विधि है। अतः, 'न्यायवाक्य' में निष्कर्ष-वाक्य अपने आधार-वाक्यों से अधिक विस्तार का कभी नहीं हो सकता। सभी मनुष्यों के विषय में किसी जानकारी के आधार पर सभी प्राणियों के विषय में कुछ अनुमान नहीं कर सकते; किंतु सभी प्राणियों के विषय में किसी जानकारी के आधार पर सभी मनुष्यों के विषय में कुछ अनवज्ञता अनुमान कर सकते हैं, क्योंकि सभी प्राणियों में सभी मनुष्य अन्तर्गत हैं, सभी मनुष्यों में सभी प्राणी नहीं।

(३) न्यायवाक्य की प्रामाणिकता^१ इसी में है कि उसके निष्कर्ष-वाक्य और आधार-वाक्यों में परस्पर पूरी संगति हो। न्यायवाक्य का निष्कर्ष हम ज्ञान का आश्वासन नहीं देता कि उससे वस्तु के साथ भी सवाद है। ऊपर देख चुके हैं कि इसी कारण तर्कशास्त्र को रूपविषयक सत्यता^२ का उत्तरदायी माना है, विषयविषयक सत्यता^३

^१ Conclusion.^२ Validity^३ Formal Truth.^४ Material Truth.

का नहीं। किंतु हा, यदि न्यायवाक्य के आधार-वाक्यों की विषयविषयक सत्यता में पूरी दृढ़ता हो, तो निष्कर्ष-वाक्य की भी विषयविषयक सत्यता अवश्य होगी, क्योंकि यह तो उन्हीं से सिद्ध हुआ है। इसलिए, न्यायवाक्य का प्रामाण्य उसके आधार-वाक्यों के प्रामाण्य पर निर्भर करता है, उसके निष्कर्ष-वाक्य के प्रामाण्य पर नहीं।

निष्कर्ष के वास्तविक असत्य होने से उसके आधार-वाक्य की असत्यता तो सिद्ध होती है, किंतु आधार-वाक्यों के असत्य होने से उसके निष्कर्ष की असत्यता सिद्ध नहीं होती।

सभी मनुष्य चौपाये हैं,

सभी घोड़े मनुष्य हैं,

∴ सभी घोड़े चौपाये हैं।

इस न्यायवाक्य में निष्कर्ष वास्तविक सत्य है, किंतु इसके आधार-वाक्य वास्तविक सत्य नहीं हैं। इससे यह सिद्ध हुआ कि (१) आधार-वाक्यों के वास्तविक सत्य होने से निष्कर्ष भी अवश्य वास्तविक सत्य होगा, किंतु (२) निष्कर्ष के वास्तविक सत्य होने से आधार-वाक्यों की वास्तविक सत्यता सिद्ध नहीं होती।

ऊपर देख चुके हैं कि हेतुफलाश्रित वाक्य के 'हेतु' और 'फल' में ठीक यही सम्बन्ध है। 'हेतु' के सत्य होने से 'फल' सत्य होता है, किंतु इसका प्रतिलोम नहीं। और, 'फल' के असत्य होने से 'हेतु' असत्य होता है, किंतु इसका प्रतिलोम नहीं।

जो हो, हमें तो यहाँ न्यायवाक्य के वास्तविक सत्यासत्य से कोई मतलब नहीं। हमें यहाँ केवल यही अध्ययन करना है कि जो भी आधार-वाक्य प्राप्त हैं उनके संयुक्त परामर्श से निष्कर्ष कैसे निकाला जा सकता है। न्यायवाक्य के तीनों अवयवों में परस्पर असंगति न हो यहाँ यही हमारा लक्ष्य है।

§ ३—प्राच्य और पाश्चात्य पद्धतियों में न्यायवाक्य

भारतीय न्यायशास्त्र के अनुसार न्याय-वाक्य पांच अवयवों में पूर्ण होता है, जैसे—

- (१) प्रतिज्ञा— पर्वत अग्निमान् है,
- (२) हेतु— क्योंकि, पर्वत धूम्रवान् है,
- (३) उदाहरण— जहा जहा धूम्र है वहा वहा अग्नि है, जैसे रसोई घर में,
- (४) उपनय— वैसे ही, यहा भी धूम्र है,
- (५) निगमन— . . . यहा भी अग्नि है ।

जिस बात को सिद्ध करना है उसे सब में पहले कह दिया, इसे 'प्रतिज्ञा' कहते हैं। 'प्रतिज्ञा' के उद्देश को 'पक्ष' कहते हैं, जिसके विषय में कुछ (यहा, अग्नि का होना) सिद्ध करना है। और, 'प्रतिज्ञा' के विषय को 'साध्य' कहते हैं, जो 'पक्ष' के विषय में सिद्ध किया जाता है। इस तरह, प्राच्य-पद्धति में निष्कर्ष-वाक्य को सब से पहले ही कह देते हैं कि इसे सिद्ध करना है, और अन्त में उम्मी बात का फिर भी कथन कर देते हैं कि यह सिद्ध हो गया। यहाँ 'प्रतिज्ञा' और 'निगमन' दोनों के रूप वही हैं जो पाश्चात्य पद्धति में 'निष्कर्ष-वाक्य' (= Conclusion) का है। और, 'पक्ष' तथा 'साध्य' वही हैं जिन्हें हमने ऊपर 'उ' तथा 'वि' श्रुतियों से पुकारा है, जो अंगरेजी में Minor Term तथा Major Term कहे जाते हैं।

कोई प्रश्न कर सकता है कि, प्राच्य पद्धति में निष्कर्ष को ही सब से पहले कथन करने का क्या प्रयोजन है? इसका उत्तर यह है—तर्कशास्त्र 'प्रमाण-शास्त्र' (= Science of Proof) है, जिसका मुख्य काम किसी बात को युक्ति दे कर सिद्ध करना है। यह प्रकट करता है कि तर्कशास्त्र का अनुमान प्रवानन. निष्कर्ष से युक्ति की ओर जाता है, और तब यह

आवश्यक है कि उसका पहले कथन हो जाना चाहिए जिसे सिद्ध करना है, सिद्ध हो जाने पर फिर भी उसका कथन कर दिया जाय कि यह सिद्ध हो गया। रेखागणित में ठीक इसी प्रकार पहले प्रतिज्ञा होती है कि क्या सिद्ध करना है, फिर उसे सिद्ध करने की उपपत्ति देते हैं, और अन्त में सिद्ध हो जाने पर फिर भी दिखा देते हैं कि साध्य उपपन्न हुआ।

पाश्चात्य तर्कशास्त्री कार्नेथ रीड इसे स्पष्ट करते हुए लिखता है^१—
 "‘अनुमान’ शब्द दो भिन्न भिन्न अर्थों में प्रयुक्त होता है, जो बहुधा एक दूसरे का भ्रम उत्पन्न कर देता है। उन्हें साफ साफ समझ लेना चाहिए। पहला अर्थ उस विचार के क्रम से है जिससे कुछ जान या सुन कर हम कुछ अन्दाजा लगाते हैं। यह जानी या सुनी बात अत्यन्त अपर्याप्त तथा अस्पष्ट हो सकती है, जिससे कोई आशंका भर उत्पन्न हो। जैसे, आकाश की ओर देख कर किसी खास तरह के मौसिम होने की आशंका कर लेते हैं। अथवा, वह बात बड़ी प्रबल और पर्याप्त हो सकती है, उन पद-चिह्नों की तरह जिन्हें देख कर क्रूसो नरभक्षी जंगलियों का वहाँ होना जान कर भयभीत हो गया था। ये उदाहरण अनुमान करने की क्रिया के क्रम के हैं। ‘अनुमान’ शब्द के इस अर्थ से तर्कशास्त्र का कोई मतलब नहीं। यह तो मानसशास्त्र का अध्यय विषय है कि मन एक बात से दूसरी बात का कैसे अनुमान करता है, हम कैसे किसी बात का अन्दाजा लगा लेते हैं और उस पर कैसे मेरा विश्वास भी हो जाता है।

"‘अनुमान’ शब्द का दूसरा अर्थ इस मानसिक प्रक्रिया से नहीं है, किंतु उस प्रक्रिया द्वारा प्राप्त फल से है। उस प्रक्रिया द्वारा फलित निष्कर्ष से है। इसी दूसरे अर्थ में ‘अनुमान’ तर्कशास्त्र का विषय है। तर्कशास्त्र का अध्यय विषय वस्तुस्थिति सम्बन्धी वह निष्कर्ष है जो वाक्य

^१ देखिए Carveth Read, Logic, p. 69.

में व्यक्त किया गया हो, जिसकी परीक्षा उस व्यक्ति के सम्बन्ध में करनी है जो उसे सिद्ध करने के लिए दी गई हो। तर्कशास्त्र यह बताता है कि कौनो व्यक्ति ठीक है। मानसशास्त्र इसकी व्याख्या करता है कि जानी या सुनी बात के आधार पर मन किस क्रम में निष्कर्ष पर पहुँचता है, किंतु तर्कशास्त्र निष्कर्ष को ले कर इसका पता लगाता है कि किस तरह यह सिद्ध हुआ है...।”

उस विचार में प्राच्यन्यायवाक्य की पद्धति अत्यन्त शास्त्रीय ठहरती है कि उनमें सबसे पहले ‘प्रतिज्ञा’ का अवयव है जो इसका कथन कर देता है कि क्या सिद्ध करना है।

दूसरा अवयव ‘हेतु’ है जो उस बात का कथन करता है जो ‘पक्ष’ में वह ‘प्रतिज्ञा’ की निदि का आधार है। उस अवयव का वही स्थान है जो पाश्चात्य पद्धति में ‘उद्देश-आश्रय’ (= Minor Premise) का है, जिसमें निष्कर्ष के उद्देश के साथ हेतु का सम्बन्ध दिखाया रहता है।

तीसरा अवयव ‘उदाहरण’ है जिसमें ‘साध्य’ का ‘हेतु’ के साथ सम्बन्ध स्थापित किया जाता है। उसका वही स्थान है जो पाश्चात्य पद्धति में ‘विशेष-आश्रय’ (Major Premise) का है, जो निष्कर्ष के विशेष के साथ हेतु का सम्बन्ध बनाना है।

उस तरह, ‘पक्ष’ (= उ = Minor Term) और ‘साध्य’ (= वि = Major Term) उसका हमारे और तीसरे अवयवों में

‘Whilst Psychology explains how the mind goes forward from data to conclusions, Logic takes a conclusion and goes back to the data, inquiring whether those data, together with any other evidence that can be collected, are of a nature to warrant the conclusion

‘हेतु’ (=‘हे’=Middle Term) के साथ पृथक् पृथक् सम्बद्ध हो कर परंपरानुमान से निष्कर्ष में परस्पर सम्बद्ध सिद्ध होते हैं ।

दूसरे और तीसरे अवयवों में युक्ति का देना पूरा हो जाता है । अब, इस युक्ति को प्रस्तुत प्रसंग में लागू करके निष्कर्ष सिद्ध हो गया यह दिखा देने का कार्य चौथे और पाचवें अवयवों से पूर्ण होता है । चौथा अवयव दूसरे का, और पाचवा अवयव पहले का पुनः कथन मात्र है ।

प्राच्य पद्धति के पाचों अवयवों में पाश्चात्य पद्धति के समान ही केवल तीन पद हैं—१ ‘पक्ष’=निष्कर्ष-वाक्य का उद्देश, जिसे ‘उ’ संकेत से व्यक्त करते हैं=Minor Term (ऊपर के उदाहरण में ‘पर्वत’), (२) हेतु, जिसे ‘हे’ संकेत से व्यक्त करते हैं=Middle Term, (ऊपर के उदाहरण में ‘धूम्र’), और (३) ‘साध्य’=निष्कर्ष-वाक्य का विधेय, जिसे ‘वि’ संकेत से व्यक्त करते हैं=Major Term (ऊपर के उदाहरण में ‘अग्नि’) । और, पाश्चात्य पद्धति के परंपरानुमान के समान ही प्राच्य पद्धति में भी ‘हेतु’ के माध्यम से निष्कर्ष में ‘पक्ष’ के साथ ‘साध्य’ का सम्बन्ध स्थापित हुआ है ।

प्राच्य पद्धति का तीसरा अवयव, ‘उदाहरण’ (ऊपर के उदाहरण में, जहाँ जहाँ धूम्र है वहाँ वहाँ अग्नि है) पाश्चात्य-पद्धति का विधेयवाक्य Major Premise है, और इसका दूसरा या चौथा अवयव (यहाँ, पर्वत में धूम्र है) उसका उद्देशवाक्य=Minor Premise है ।

पाश्चात्य पद्धति का न्यायवाक्य है—

सभी मनुष्य मरणशील हैं,

सभी बादशाह मनुष्य हैं,

∴ सभी बादशाह मरणशील हैं ।

इसी का प्राच्य न्यायवाक्य में रूप होगा—

प्रतिज्ञा— सभी बादशाह मरणशील हैं,

हेतु— क्योंकि सभी वादशाह मनुष्य है,

उदाहरण— सभी मनुष्य मरणशील है,

उपनय— और, सभी वादशाह मनुष्य है,

निगमन— . . . मनी वादशाह मरणशील है ।

इन्हीं दोनों पदनिचों को अपने मकेनो में इन प्रकार रख सकते हैं—

पादवाक्य—

विधेय-वाक्य— सभी 'है' 'वि' है,

व्याप्ति

उद्देश-वाक्य— सभी 'उ' 'है' है,

पक्षधर्मता

निष्कर्ष-वाक्य— . . . सभी 'उ' 'वि' है ।

निगमन

प्राच्य— सभी 'उ' 'वि' है,

क्योंकि सभी 'उ' 'है' है,

सभी 'है' 'वि' है,

और सभी 'उ' 'है' है,

. . . सभी 'उ' 'वि' है ।

स्मरण रखना है कि प्राच्य पदनि में 'उ' = पक्ष, 'वि' = साध्य, और 'है' = हेतु है ।

§ ४—न्यायवाक्य के प्रकार

यह देय चुके है कि सम्बन्ध की दृष्टि से वाक्य तीन प्रकार के होते हैं—निर्पेक्ष, हेतुफलाश्रित, और वैकल्पिक । न्यायवाक्य में इन तीनों का प्रयोग हो सकता है । यदि न्यायवाक्य के तीनों अवयव एक ही प्रकार के वाक्य हों तो उसे शुद्धन्यायवाक्य कहते हैं । यदि तीनों अवयव 'निर्पेक्ष' हों, तो उसे 'शुद्धनिरपेक्षन्यायवाक्य' कहते हैं । जैसे—

'Pure Syllogism.

'Pure Categorical Syllogism.

सभी मनुष्य मरणशील है,
 सभी वादशाह मनुष्य है,
 ∴ सभी वादशाह मरणशील है,

यदि तीनों अवयव 'हेतुफलाश्रित' हो, तो उसे 'शुद्ध-हेतुफलाश्रित-न्यायवाक्य'^१ कहते हैं। जैसे—

यदि वृष्टि हो, तो बान हो,
 यदि बान हो, तो लॉग मुखी हो,
 ∴ यदि वृष्टि हो, तो लॉग सुखी हो।

यदि न्यायवाक्य के अवयव भिन्न प्रकार के हो तो उसे 'मिश्र-न्यायवाक्य'^२ कहते हैं। 'मिश्र न्यायवाक्य' तीन प्रकार के होते हैं—हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष, वैकल्पिक-निरपेक्ष और मेण्डक-प्रयोग। 'हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष-न्यायवाक्य'^३ वह है जिसका विधेय-वाक्य हेतुफलाश्रित हो, और उद्देश-वाक्य तथा निष्कर्ष-वाक्य निरपेक्ष हो। जैसे—

यदि 'क' 'ख' है, तो 'क' 'ग' है,
 'क' 'ख' है,
 ∴ 'क' 'ग' है।
 यदि राम बनी है, तो वह मुखी है,
 राम बनी है
 ∴ राम सुखी है।

'वैकल्पिक-निरपेक्ष-न्यायवाक्य'^४ वह है जिसका विधेय-वाक्य वैकल्पिक हो, और शेष दोनों निरपेक्ष हो। जैसे—

^१Pure Hypothetical Syllogism. ^२Mixed Syllogism.
^३Hypothetical-Categorical Syllogism.

^४Disjunctive-Categorical Syllogism.

‘क’ या तो ‘ख’ है, या ‘ग’,
 ‘क’ ‘ख’ नहीं है,
 . ‘क’ ‘ग’ है ।

मेण्डक-प्रयोग^१ मिथुन्यायवाक्य का वह रूप है जिसके विवेच-
 वाक्य में दो हेतुफलाश्रित वाक्य समुक्त हो, उद्देश-वाक्य वैकल्पिक हो, और
 निष्कर्ष-वाक्य निरपेक्ष हो या हेतुफलाश्रित हो । जैसे—

माकेतिक— यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है, और यदि ‘ब’ ‘छ’ है,
 तो ‘ग’ ‘घ’ है,
 या तो ‘क’ ‘ख’ है, या ‘ब’ ‘छ’ है
 . ‘ग’ ‘घ’ है ।

बान्त्विक— यदि उनका भाई व्यापारी है तो राम धनी है, और यदि
 उनका पिता जमींदार है, तो भी वह धनी है,
 या तो उनका भाई व्यापारी है, या पिता जमींदार है,
 . . गम धनी है ।

इस तरह, न्यायवाक्य पांच प्रकार के हुए—

शुद्ध	मिथ
(१) शुद्ध-निरपेक्ष	(३) हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष
(२) शुद्ध-हेतुफलाश्रित	(४) वैकल्पिक-निरपेक्ष
	(५) मेण्डक-प्रयोग

§ ५—न्याय-वाक्य में चार क्रम^२

न्यायवाक्य का विवेच-वाक्य ‘वि’ और ‘हे’ में, तथा उद्देशवाक्य ‘उ’

^१ Dilemma. [देखो पृ० २४०]

^२ Four Figures of Syllogism.

और 'हे' में कोई न कोई सम्बन्ध व्यक्त करता है। उन में उद्देश-विधेय का भी सम्बन्ध हो सकता है, और विधेय-उद्देश का भी। अतः, दोनो आधार-वाक्यों के प्रबन्ध में चार क्रम हो सकते हैं—

(१) पहला क्रम—'हे' विधेय-वाक्य में उद्देश हो, और उद्देश-वाक्य में विधेय। जैसे—

सभी 'हे' 'वि' है,
 सभी 'उ' 'हे' है,
 ∴ सभी 'उ' 'वि' है।
 सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है,
 सभी 'वादशाह' मनुष्य है,
 ∴ सभी वादशाह 'मरणशील' है।

(२) दूसरा क्रम—'हे' दोनो आधार-वाक्यों में विधेय हो। जैसे—

कोई 'वि' 'हे' नहीं है,
 सभी 'उ' 'हे' है,
 ∴ कोई 'उ' 'वि' नहीं है।
 कोई 'मनुष्य' 'चौपाया' नहीं है,
 सभी 'बोडे' 'चौपाये' है,
 ∴ कोई 'बोडा' 'मनुष्य' नहीं है।

(३) तीसरा क्रम—'हे' दोनो आधार-वाक्यों में उद्देश हो। जैसे—

सभी 'हे' 'वि' है,
 सभी 'हे' 'उ' है,
 ∴ कुछ 'उ' 'वि' है।
 सभी 'हवशी' 'काले' है,

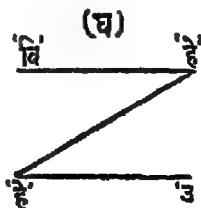
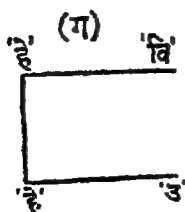
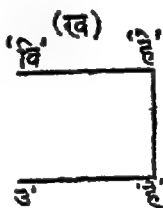
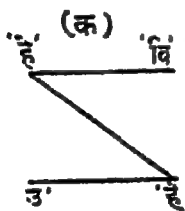
सभी 'हवशी' 'मनुष्य' हैं,
 ∴ कुछ 'मनुष्य' 'काले' हैं।

(४) चौथा क्रम—'है' विधेय-वाक्य में विधेय, और उद्देश-वाक्य में
 उद्देश्य हो।

जैसे—

सभी 'वि' 'हैं' हैं,
 सभी 'हैं' 'उ' हैं,
 कुछ 'उ' 'वि' हैं।
 सभी 'भंगरेज' 'यूरोपियन' हैं,
 सभी 'यूरोपियन' 'गोरे' हैं,
 कुछ 'गोरे' 'भंगरेज' हैं।

उन चार क्रमों को नीचे के चार चित्रों में व्यक्त कर सकते हैं—



§ ६—आधार वाक्यों के सम्भव संयोग^१

न्यायवाक्य के दोनो आधार-वाक्य 'गुण' तथा 'ग्रह' के भेद से किन्ही भी चार प्रकार के हो सकते हैं ।

सभी 'भारतीय' 'स्वतंत्र' है,

सभी 'वगाली' 'भारतीय' है,

सभी 'वगाली' 'स्वतंत्र' है ।

इस न्यायवाक्य में आधार-वाक्य 'आ'—'आ' है । किंतु,

सभी 'भारतीय' 'स्वतंत्र' है,

कुछ 'मुसल्मान' 'भारतीय' है,

. . कुछ 'मुसल्मान' 'स्वतंत्र' है ।

इस न्यायवाक्य में आधार-वाक्य 'आ'—'ई' है । इसी तरह, वाक्य के चार रूपों में आधार-वाक्यों को उलट-पलट कर रखे तो कुल १६ संयोग बनते हैं । जैसे—

'आ'-'आ' 'ए'-'आ' 'ई'-'आ' 'ओ'-'आ'

'आ'-'ए' 'ए'-'ए' 'ई'-'ए' 'ओ'-'ए'

'आ'-'ई' 'ए'-'ई' 'ई'-'ई' 'ओ'-'ई'

'आ'-'ओ' 'ए'-'ओ' 'ई'-'ओ' 'ओ'-'ओ'

इन सोलह संयोगों में कुछ तो ऐसे हैं जिनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता । जैसे—

कुछ 'भारतीय' 'हिन्दू' है,

कुछ 'ईसाई' 'भारतीय' है,

इन आधार-वाक्यों के संयोग से कोई परामर्श नहीं होता, जिससे कुछ निष्कर्ष निकाला जा सके । तब, इन सोलह संयोगों में किन किन के परा-

^१ Moods of Syllogism.

मर्ग से निष्कर्ष निकल सकते हैं इसकी परीक्षा करनी होगी। इसके लिए सबसे पहले न्यायवाक्य के उन साधारण नियमों का अध्ययन करना होगा जिनकी पूर्ति होना इस बात के लिए आवश्यक है कि उससे कोई सगत निष्कर्ष निकाला जा सके। जिन संयोगों से निष्कर्ष निकाला जा सकता है उन्हें सिद्ध-संयोग^१, और जिनसे नहीं निकाला जा सकता है उन्हें असिद्ध-संयोग^१ कहते हैं।

§ ७—न्यायवाक्य के साधारण नियम

न्यायवाक्य के साधारण नियम दस हैं। इन नियमों में से किसी का भी जिस संयोग में विरोध हो वह 'सिद्ध' नहीं हो सकता। वे वस नियम हैं—

पहला नियम—न्यायवाक्य में तीन ही पदों का प्रयोग होता है।^१ न्यायवाक्य परंपरानुमान का वह रूप है, जिसमें किसी एक पद से सम्बद्ध दो पदों के बीच किसी सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है। अतः, यदि तीन पद न हों तो इस का रूप ही खड़ा नहीं हो सकता। न्यायवाक्य में यदि चार पद हों तो भी अनुमान नहीं बनता, क्योंकि तब उनमें कोई भाव्यम 'हेतु-पद' ही नहीं होगा जिसके द्वारा 'उ' और 'वि' में सम्बन्ध स्थापित हो। जैसे—

सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' हैं,

सभी 'घोड़े' 'पशु' हैं,

इनसे भला क्या निष्कर्ष निकलेगा ?

यहां, यह ध्यान देना आवश्यक है कि दोनों आधार-वाक्यों में हेतुपद एक ही अर्थ में प्रयुक्त हों। यदि कोई अनेकार्थक पद भिन्न अर्थों में

^१Valid Moods.

^२Invalid Moods

^१Every syllogism must contain three, and only three, terms.

प्रयुक्त हो कर आधार-वाक्यो में हेतु हो, तो भी अनुमान नहीं बनता ।
जैसे—

‘सैधव’ ‘घोड़ा’ है,
‘नमक’ सैधव है,
∴ ‘नमक’ ‘घोड़ा’ है ।
‘जड़’ ‘पेड़’ का एक अङ्ग है,
‘यह विद्यार्थी’ ‘जड़’ है,
∴ ‘यह विद्यार्थी’ ‘पेड़’ का एक अङ्ग है ।

यहां ‘सैधव’ या ‘जड़’ शब्द आधार-वाक्यो में हेतु होने का भ्रम उत्पन्न करते हैं, इसीसे ऐसे अनर्थ निष्कर्ष निकले । वास्तव में यहां कोई ‘हेतु’ ही नहीं है, क्योंकि ‘सैधव’ तथा ‘जड़’ शब्द दोनों जगह भिन्न-भिन्न अर्थों में प्रयुक्त हुए हैं । तर्कशास्त्र के लिए पद का अर्थ प्रधान है, न कि उसका वाह्य रूप । अतः, इस न्यायवाक्य में यथार्थतः चार पद हैं, तीन नहीं । इन आधार-वाक्यो से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता । न्यायवाक्य के इस दोष को ‘भ्रामक-हेतु दोष’^१ या ‘चतुष्पदी दोष’^२ कहते हैं ।

दूसरा नियम—प्रत्येक न्यायवाक्य में तीन ही वाक्य रहेंगे ।^३ न्यायवाक्य का कार्य यह है कि, इस आधार पर कि [१] ‘वि’ का भी और [२] ‘उ’ का भी ‘हे’ के साथ पृथक् पृथक् सम्बन्ध है, वह निष्कर्ष में [३] ‘उ’ और ‘वि’ के बीच सम्बन्ध स्थापित करे । इस कार्य की सिद्धि न तो तीन वाक्यो से कम में होगी, और न अधिक में ।

तीसरा नियम—हेतु-पद कम से कम एक बार अवश्य सर्वांगी होना

^१ Equivocation.

^२ Fallacy of Four Terms.

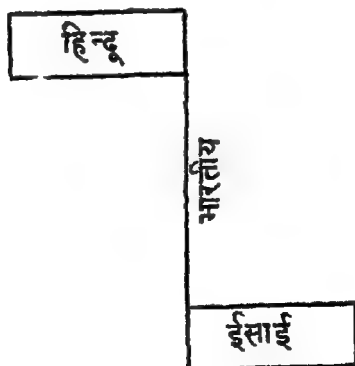
^३ A syllogism must consist of three, and only three, propositions.

चाहिए ।^१ यदि हेतु-पद कम से कम एक बार भी सर्वांशी न हो तो वह 'उ' और 'वि' के सम्बन्ध का आश्वासन नहीं दे सकता। यदि हेतुपद दोनो आधार-वाक्यों में असर्वांशी हो, तो हो सकता है कि 'वि' उसके एक अंग से सम्बद्ध हो, और 'उ' दूसरे अंग से। वंसी हालत में 'उ' और 'वि' के बीच कोई माध्यम नहीं रहेगा, जिसके द्वारा उनमें कोई सम्बन्ध हो सके। जैसे—

सभी 'हिन्दू' 'भारतीय' हैं,

सभी 'ईसाई' 'भारतीय' हैं,

इनके आधार पर 'ईसाई' और 'हिन्दू' में कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं हो सकता; क्योंकि, यहां हेतु-पद 'भारतीय' दोनो वाक्यों में असर्वांशी है। 'हिन्दू' 'भारतीय' के एक अंग से सम्बद्ध है, और 'ईसाई' दूसरे अंग से। इसे इस चित्र से प्रकट कर सकते हैं।



^१ The Middle-term must be distributed at least once in the premises.

इस दोष को 'असर्वाशी-हेतु दोष' कहते हैं ।

चौथा नियम—जो पद आधार-वाक्य में असर्वाशी है वह निष्कर्ष-वाक्य में सर्वाशी कभी नहीं हो सकता^१ । ऊपर देख चुके हैं कि अनुमान की निगमन विधि में यही पहली बात है कि यह अधिक व्यापक आधार से कम व्यापक निष्कर्ष निकालने की प्रक्रिया है । यह भी देख चुके हैं कि समव्याप्तिक आधार से उतना ही व्यापक निष्कर्ष भी निकाला जा सकता है । किंतु, किसी भी अवस्था में, निष्कर्ष आधार से अधिक व्यापक नहीं हो सकता । प्रस्तुत नियम निगमन-विधि के इसी प्राथमिक सिद्धान्त पर आश्रित है । यह नियम तो अत्यन्त स्पष्ट है कि पद के किसी अनिश्चित अश के विषय में कुछ जान कर, उसके पूरे अश के विषय में कुछ कैसे कहा जा सकता है ! 'कुछ मनुष्य ऐसे हैं', इसके आधार पर कैसे कह सकते हैं कि इसलिए 'सभी मनुष्य ऐसे हैं' ? इसलिए, निष्कर्ष-वाक्य में उद्देश या विधेय तब तक सर्वाशी नहीं हो सकता जब तक वह पहले आधारवाक्य में वैसा न हो ले ।

इस नियम के उल्लङ्घन को 'अनुचित रीति'^२ दोष कहते हैं । यदि आधार-वाक्य में बिना सर्वाशी हुए निष्कर्ष-वाक्य में उद्देश-पद सर्वाशी हो गया हो तो वह न्यायवाक्य 'असिद्ध' ठहरता है । इस दोष को अनुचित-उद्देश दोष^३ कहते हैं । निष्कर्ष-वाक्य के विधेय-पद के साथ भी यही दोष उपस्थित हो सकता है । उसे अनुचित-विधेय दोष^४ कहते हैं । जैसे—

^१ Fallacy of Undistributed Middle.

^२ No term can be distributed in the conclusion, unless it is distributed in the premise.

^३ Illicit process.

^४ Fallacy of Illicit Minor.

^५ Fallacy of Illicit Major.

अनुचित-उद्देश

सभी 'भारतीय' 'एसीयाई' हैं,
कुछ 'ईसाई' 'भारतीय' हैं,
सभी 'ईसाई' 'एनीयाई' हैं।

अनुचित-विधेय

कुछ 'भारतीय' 'काले' हैं,
कोई 'हवर्गी' 'भारतीय' नहीं है,
कोई 'हवर्गी' 'काला' नहीं है।

पहले उदाहरण के निष्कर्ष का उद्देश 'ईसाई' सर्वांगी है, किन्तु आधार-वाक्य में वह असर्वांगी ही है, अतः यह न्यायवाक्य 'असिद्ध' ठहरा। उसी तरह, दूसरे उदाहरण में निष्कर्ष का विधेय 'काला' सर्वांगी है, (क्योंकि वह 'ए' वाक्य का विधेय है), किन्तु आधार-वाक्य में वह असर्वांगी ही है; अतः, यह न्यायवाक्य भी 'असिद्ध' ठहरता है।

इन सम्बन्ध में यह भी ग्याल कर लेना है कि इस नियम का प्रतिलोभ मत्त नहीं होता। ऐसा नहीं समझना चाहिए कि यदि कोई पद निष्कर्ष में असर्वांगी हो तो आधार में भी असर्वांगी ही होगा, अथवा यह कि यदि कोई पद आधार में सर्वांगी हो तो निष्कर्ष में भी सर्वांगी ही होगा। स्मरण रहे कि अनुमान की निगमनविधि में आधार से निष्कर्ष के कम होने में कोई दोष नहीं है। दोष है आधार में निष्कर्ष के अधिक होने में।

पाँचवाँ नियम—यदि दोनों आधार-वाक्य निषेधात्मक हों, तो कोई निष्कर्ष नहीं निकलता।^१ निषेधात्मक वाक्य सूचित करता है कि उनके दोनों पद एक दूसरे में सर्वथा पृथक् हैं। यदि दोनों आधारवाक्य निषेधात्मक हों, तो इनका यह अर्थ होता है कि माध्यम 'हेतु-पद' से न

^१From two negative premises, no conclusion can be drawn.

तो 'उ' सम्बद्ध है और न 'वि' । तब, वे किसी निष्कर्ष का परामर्श कैसे देगे ? जैसे—

कोई 'मनुष्य' 'राक्षस' नहीं है,

कोई 'पेड़' 'मनुष्य' नहीं है,

इनके आधार पर 'पेड़' और 'राक्षस' में विधानात्मक या निषेधात्मक कोई सम्बन्ध स्थापित नहीं किया जा सकता ।

अतः, दो आधार-वाक्यों में कम से कम एक का विधानात्मक होना आवश्यक है ।

छठा नियम—यदि आधार वाक्यों में एक भी निषेधात्मक हो, तो निष्कर्ष अवश्य निषेधात्मक होगा ।^१ पाँचवें नियम के अनुसार, यदि एक आधार-वाक्य निषेधात्मक हो तो दूसरे को अवश्य विधानात्मक होना चाहिए । यह विधानात्मक वाक्य माध्यम 'हेतु' के साथ दोनों में से किसी एक पद का सम्बद्ध होना बताता है, और, दूसरा निषेधात्मक वाक्य बताता है कि दूसरा पद उस से सर्वथा अलग है । इस तरह, माध्यम से एक के सम्बद्ध होने और दूसरे के सर्वथा पृथक् होने से उन दोनों के परस्पर सम्बद्ध होने का अनुमान नहीं किया जा सकता । अर्थात्, उनसे विधानात्मक निष्कर्ष नहीं निकाल सकते । यदि निष्कर्ष निकलेगा तो वह निषेधात्मक ही होगा ।

यहां यह देख लेना है कि इस नियम का प्रतिलोम भी ठीक है । यह कि, यदि निष्कर्ष निषेधात्मक हो, तो उसके आधार वाक्यों में एक अवश्य निषेधात्मक होगा^१ । निषेधात्मक निष्कर्ष का यह अर्थ है कि 'उ' से 'वि' सर्वथा पृथक् है । यदि 'उ' और 'वि' दोनों 'हे' से सम्बद्ध होते, तो उससे यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता । एक के सम्बद्ध होने और एक

^१If one premise be negative, the conclusion must be negative and vice versa.

के पृथक् होने से ही यह निष्कर्ष सम्भव है। अर्थात्, निपेधात्मक निष्कर्ष के दोनों आधार-वाक्य विधानात्मक नहीं हो सकते, एक का निपेधात्मक होना आवश्यक है।

सानर्वा नियम—यदि दोनों आधार-वाक्य विधानात्मक हों, तो उनका निष्कर्ष भी विधानात्मक ही होगा।^१ यदि दोनों आधार-वाक्य विधानात्मक हो, तो उसका यह अर्थ हुआ कि 'उ' और 'वि' दोनों 'हे' से सम्बद्ध हैं। इसके आधार पर यह कभी नहीं कहा जा सकता कि 'उ' और 'वि' परस्पर सम्बद्ध हैं। अर्थात्, इससे निपेधात्मक निष्कर्ष कभी नहीं निकल सकता। यदि थोड़ा निष्कर्ष निकलेगा तो वह अवश्य विधानात्मक ही होगा।

इस नियम का प्रतिनाम भी ठीक है। यह कि, यदि निष्कर्ष विधानात्मक हो, तो उसके दोनों आधार-वाक्य भी अवश्य विधानात्मक होंगे।^२ ऊपर देय चुके हैं कि आधार-वाक्यों में एक के भी निपेधात्मक होने से निष्कर्ष अवश्य निपेधात्मक होगा। अतः, विधानात्मक निष्कर्ष के दोनों आधार-वाक्य अवश्य विधानात्मक होंगे।

आठवा नियम—यदि दोनों आधार-वाक्य 'विशेष' हो तो कोई निष्कर्ष नहीं निकलता।^३ यदि दोनों आधार-वाक्य 'विशेष' हो तो उनके सम्भव संयोग चार होंगे—'ई'-'ई', 'ई'-'ओ', 'ओ'-'ई', और 'ओ'-'ओ'। इन संयोगों में पहला अक्षर 'उद्देश-वाक्य' के, और दूसरा अक्षर 'विवेच-वाक्य' के रूप का सूचक है। इन चार संभव संयोगों की परीक्षा करके देखें कि क्या किसी में निष्कर्ष निकल सकता है।

^१If both the premises be affirmative, the conclusion is affirmative; and vice versa.

^२If both the premises be particular, nothing can be inferred.

‘ई’-‘ई’, इस संयोग में कोई भी पद सर्वांशी नहीं है, क्योंकि ‘ई’ वाक्य के दोनों पद असर्वांशी होते हैं। इसलिए, इन वाक्यों में हेतु-पद को एक बार भी सर्वांशी होने का अवसर प्राप्त नहीं है। और ऊपर देख चुके हैं कि यदि आधार-वाक्यों में हेतु-पद कमसे कम एक बार भी सर्वांशी न हुआ हो तो उनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकलता [३रा नियम]।

‘ओ’-‘ओ’, इस संयोग से भी कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता, क्योंकि ये दोनों वाक्य निषेधात्मक हैं; और, दो निषेधात्मक वाक्यों के आधार से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता [पाँचवाँ नियम]।

‘ई’-‘ओ’ तथा ‘ओ’-‘ई’—इन दोनों संयोगों में एक वाक्य निषेधात्मक है। इसलिए, इनसे यदि कोई निष्कर्ष निकलेगा तो वह अवश्य निषेधात्मक होगा [छठा नियम...]। और तब, निषेधात्मक होने के कारण, उसका विषेय (=‘वि’) सर्वांशी होगा। निष्कर्ष-वाक्य में ‘वि’ के सर्वांशी होने के लिए पहले इसे आधार-वाक्य में सर्वांशी होना आवश्यक है।

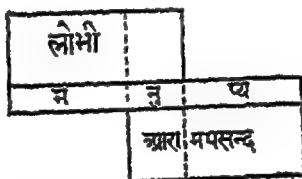
इस तरह, इन आधार-वाक्यों के प्रत्येक संयोग में कम से कम दो पद सर्वांशी होने चाहिए, एक तो ‘वि’ और कम से कम एक बार ‘हे’। किंतु, इन संयोगों में केवल एक ही पद, ‘ओ’ वाक्य का विषेय, सर्वांशी है। यदि वह पद ‘वि’ हो तो ‘हे’ असर्वांशी रह जाता है; और यदि वह पद ‘हे’ हो तो ‘वि’ असर्वांशी रह जाता है। अतः, इनसे निष्कर्ष निकालने में या तो ‘असर्वांशी-हेतु’ का या ‘अनुचित-विषेय’ का दोष लगा ही रहेगा। इससे यह पता चला कि ये दोनों संयोग ‘असिद्ध’ हैं, और इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

विशेष-वाक्यों के चारों सम्भव संयोगों की परीक्षा करके देखा कि वे सभी ‘असिद्ध’ हैं। आधार-वाक्यों का कोई संयोग तब तक ‘सिद्ध’ नहीं हो सकता जब तक उनमें कम से कम एक सामान्य न हो।

इस सम्बन्ध में यह उल्लेख किया जा सकता है कि यदि उसका हेतु-पद दोनों वाक्यों में अधिकारा (==आवे से अधिक) का बोध करे, तो दो विशेष-वाक्यों के आधार पर भी निष्कर्ष निकाला जा सकता है। जैसे—

अधिकांश मनुष्य लोभी हैं,
अधिकांश मनुष्य आरामपसंद हैं,
∴ कुछ आरामपसंद लोग लोभी हैं।

‘मनुष्य’ के विस्तार के आवे से अधिक ग्रंथ से ‘लोभी’ और ‘आराम-पसंद’ के पूर्य पूर्य सम्बद्ध होने से उसका कुछ अर्थ ऐसा अवश्य रह जायगा जिसमें दोनों पद समान हों। इसे नीचे के चित्र से व्यक्त कर सकते हैं—



नया नियम—यदि दो आधारवाक्यों में एक ‘विशेष’ हो, तो निष्कर्ष भी अवश्य विशेष होगा।^१ यदि एक आधार-वाक्य विशेष हो, तो दूसरा अवश्य सामान्य होगा; क्योंकि दो विशेष वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता। एक विशेष और एक सामान्य वाक्य के कुल होने समव संयोग हो सकते हैं—

‘आ’-‘ई’, ‘आ’-‘ओ’, ‘ए’-‘ई’ और ‘ए’-‘ओ’, सीधे या उलटे।

^१If one premise be particular, so is the conclusion.

सीधे या उलटे 'ए'-ओ' संयोग तो 'असिद्ध' है, क्योंकि दोनों निषेधात्मक हैं ।

सीधे या उलटे 'आ'-ई' संयोग में केवल एक पद—'आ' का उद्देश—सर्वांशी है । वह पद अवश्य हेतु होना चाहिए, क्योंकि बिना हेतु के सर्वांशी हुए कोई निष्कर्ष नहीं निकलता । आधार-वाक्यो में और किसी पद के सर्वांशी न होने के कारण निष्कर्ष के दोनों पद असर्वांशी ही रहेंगे । यह केवल 'ई' वाक्य में होता है । अतः इस संयोग से 'ई' निष्कर्ष निकलेगा, जो विशेष है ।

'आ'-ओ' तथा 'ए'-ई', इन दोनों संयोगों में, सीधे या उलटे, केवल दो ही पद सर्वांशी हैं : पहले में 'आ' का उद्देश तथा 'ओ' का विधेय, और दूसरे में 'ए' के दोनों । दोनों संयोगों में एक वाक्य निषेधात्मक है, इससे उनका निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा । निषेधात्मक निष्कर्ष में विधेय-पद सर्वांशी होगा । तब, आधार-वाक्यो में कम से कम दो पद सर्वांशी अवश्य होने चाहिए—एक तो 'वि', और कम से कम एक बार 'हे' । इन संयोगों में जो दो पद सर्वांशी हैं वे यही दोनों होंगे । तब, आधार-वाक्य में 'उ' असर्वांशी ही रहा । निष्कर्ष में भी यह असर्वांशी ही रहेगा; सर्वांशी नहीं हो सकता । इसका अर्थ यह हुआ कि निष्कर्ष 'विशेष' ही रहेगा; सामान्य नहीं हो सकता । इससे यह नियम सिद्ध हुआ कि एक 'विशेष' और एक 'सामान्य' वाक्य के जितने संयोग होंगे उनसे यदि निष्कर्ष निकलेगा तो वह विशेष ही हो सकता है, सामान्य नहीं ।

इस सम्बन्ध में यह देख लेना चाहिए कि इस नियम का प्रतिलोम ठीक नहीं ठहरता । निष्कर्ष के 'विशेष' होने पर ऐसा नहीं कह सकते कि इसके आधारवाक्यो में भी एक अवश्य विशेष होगा । दो सामान्य वाक्यों के आधार पर भी विशेष निष्कर्ष निकलता है । आधार-वाक्य में 'उ' के सर्वांशी होने पर भी निष्कर्ष में वह असर्वांश में लिया जा

सकता है। ऊपर देख चुके हैं कि सर्वांग से असर्वांग निकालने में कोई दोष नहीं है; किंतु दोष तो है असर्वांग से सर्वांग निकालने में।

इससे यह बात स्पष्ट है कि यदि निष्कर्ष सामान्य हो तो दोनों आधार-वाक्य अवश्य सामान्य होंगे, क्योंकि यदि एक भी आधार-वाक्य विशेष होता तो निष्कर्ष भी विशेष हो जाता। इस नियम की सिद्धि स्वतंत्र रूप से भी इस तरह की जा सकती है—

यदि निष्कर्ष सामान्य है तो वह या तो 'आ' होगा या 'ए'। यदि वह 'आ' है, तो विधानात्मक होने के कारण, इसके दोनों आधार-वाक्य भी अवश्य विधानात्मक होंगे। क्योंकि इसका 'उ' सर्वांगी है इसलिए, आधार-वाक्यों में कम से कम दो पद अवश्य सर्वांगी होंगे—एक तो 'उ' और एक 'हे'। यह तभी हो सकता है जब इसके दोनों आधार-वाक्य सामान्य हों, अर्थात् उनका संयोग 'आ'-'आ' हो। इनमें पहले वाक्य (=विधेय-वाक्य) का उद्देश 'हे', और दूसरे (=उद्देश-वाक्य) का उद्देश 'उ' होगा। यदि आधारवाक्यों में कोई भी 'ई' होता तो, क्योंकि इसके दोनों पद असर्वांगी हैं, या तो 'असर्वांगी-हेतु' का दोष हो जाता, या 'अनुचित उद्देश' का।

और, यदि निष्कर्ष-वाक्य 'ए' हो तो, इसके निषेधात्मक होने के कारण, इसके आधार-वाक्यों में एक अवश्य निषेधात्मक होगा। फिर, क्योंकि इसके दोनों पद सर्वांगी हैं, उन्हें आधार-वाक्यों में भी सर्वांगी होना चाहिए। इस तरह, आधार-वाक्यों में कम से कम तीन पद सर्वांगी होंगे—'उ', 'वि' और एक बार 'हे'। यह केवल इन संयोगों में सम्भव है—'ए'-'ए', 'ए'-'ओ', और 'ए'-'आ' सीधे या उलटे। इनमें पहले दो संयोग तो, दोनों निषेधात्मक होने के कारण, 'असिद्ध' हैं। अतः, 'ए' निष्कर्ष के आधार-वाक्यों का संयोग 'ए'-'आ' ही सीधे या उलटे हो सकता है। यह दोनों सामान्य-वाक्य हैं।

तब, यह नियम सिद्ध हुआ कि निष्कर्ष-वाक्य यदि सामान्य हो तो उसके दोनो आधार-वाक्य भी अवश्य सामान्य होंगे ।

दसवाँ नियम—यदि विधेय-वाक्य विशेष, और उद्देश-वाक्य निषेधात्मक हो, तो उनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता ।^१ यदि उद्देशवाक्य निषेधात्मक हो तो विधेयवाक्य अवश्य विधानात्मक होगा, क्योंकि दो निषेधात्मक-वाक्यों के आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकलता । तब, विधेय-वाक्य के विशेष-विधानात्मक (= 'ई' वाक्य) होने के कारण उसका कोई पद सर्वांशी नहीं होगा ।

इधर, एक आधारवाक्य निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी अवश्य निषेधात्मक होगा, और तब 'वि' सर्वांशी होगा, जो आधारवाक्य में वैसा नहीं है । इस तरह, यहाँ 'अनुचित विधेय' का दोष हो जाता है । इससे सिद्ध हुआ कि विधेयवाक्य के विशेष, और उद्देशवाक्य के निषेधात्मक होने से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता ।

* * * *

न्यायवाक्य के इन दस साधारण नियमों को देखने से पता चलता है कि पहले दो नियम न्यायवाक्य की वनावट के विषय में हैं; दूसरे दो नियम पदों के विस्तार के विषय में हैं; और शेष छः तीनों अवयव-वाक्यों के गुण या अंश के विषय में हैं । इन नियमों में पहले छ मुख्य हैं; शेष चार गौण हैं, जो उन्हीं मुख्य नियमों से निकले हैं ।

इन छ मुख्य नियमों को याद रखने के लिए निम्न श्लोक उपयोगी होंगे—

^१From a particular major and a negative minor,
no conclusion follows.

पदानि चैव वाक्यानि
 त्रीणि भवन्ति नित्यशः ।
 एकत्र क्वापि सर्वाशी
 हेतुर्ध्रुवतया मतः ॥१॥
 एकाक्षिपदभाषारे
 निष्कर्षे नान्यथा भवेत् ।
 निष्कर्षो नैव प्राप्येत
 आषारयोर्निषेधयोः ॥२॥
 निषेधात्मनि चैकस्मिन्
 आषारद्वयमध्यतः ।
 निषेध एव निष्कर्षे
 भवति नात्र संशयः ॥३॥

पहले श्लोक में तीन नियम कहे गए हैं—(१-२) पद और वाक्य
 नित्य तीन होते हैं । (३) हेतु एक जगह कहीं भी ध्रुव रूप से सर्वाशी
 होगा ।

दूसरे श्लोक में दो नियम कहे गए हैं—(४) आषार में जो एकाक्षि
 पद (=असर्वाशी) है वह निष्कर्ष में अन्यथा (=सर्वाशी) नहीं हो
 सकता । (५) दो निषेधात्मक आषारों से निष्कर्ष प्राप्त नहीं होता ।

तीसरे श्लोक में केवल एक नियम कहा गया है—(६) दो आषार-
 वाक्यों के मध्य एक के निषेधात्मक होने से निष्कर्ष भी निषेधवाक्य ही
 होता है ।

§ ८—साधारण नियमों से सिद्धसंयोग'

न्यायवाक्य के उक्त दस साधारण नियमों को दृष्टि में रख कर देखें
 कि आषार-वाक्यों के सोलह सम्भव 'संयोगों' में कौन सिद्ध ठहरते हैं और
 कौन असिद्ध— [पृ० १६०]

वे सोलह सम्भव 'संयोग' है—

- (१) 'आ'-'आ' (२) 'आ'-'ए' (३) 'आ'-'ई' (४) 'आ'-'ओ'
 (५) 'ए'-'आ' (६) 'ए'-'ए' (७) 'ए'-'ई' (८) 'ए'-'ओ'
 (९) 'ई'-'आ' (१०) 'ई'-'ए' (११) 'ई'-'ई' (१२) 'ई'-'ओ'
 (१३) 'ओ'-'आ' (१४) 'ओ'-'ए' (१५) 'ओ'-'ई' (१६) 'ओ'-'ओ'

इनमें (६) 'ए'-'ए', (८) 'ए'-'ओ', (१४) 'ओ'-'ए' और (१६) 'ओ'-'ओ', ये चार 'संयोग' इस कारण असिद्ध हैं, क्योंकि इनके दोनों वाक्य निषेधात्मक हैं (पाँचवाँ नियम) ।

(११) 'ई'-'ई', (१२) 'ई'-'ओ', (१५) 'ओ'-'ई'—ये तीन संयोग इस कारण असिद्ध हैं, क्योंकि इनके दोनों वाक्य विशेष हैं (आठवाँ नियम) ।

(१०) 'ई'-'ए', यह संयोग इस कारण असिद्ध है, क्योंकि इसका विधेय वाक्य विशेष, और उद्देश-वाक्य निषेधात्मक है (दसवाँ नियम) ।

शेष आठ 'संयोगों' में साधारण नियमों का कोई विरोध नहीं पड़ता । न्यायवाक्य के चार क्रमों में किसी न किसी एक में वे अवश्य सिद्ध होंगे ।

अब, इन आठ 'संयोगों' को प्रत्येक 'क्रम' में परीक्षा करके देखें कि चारों भिन्न भिन्न 'क्रमों' में कौन कौन संयोग सिद्ध ठहरते हैं ।

§ ९—पहले क्रम के सिद्ध 'संयोग'^१

हमने अभी देखा कि न्याय-वाक्य के दस साधारण नियमों की दृष्टि से परीक्षा करने पर आधार-वाक्यों के सोलह सम्भव 'संयोगों' में आठ ऐसे हैं जिनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता । शेष आठ 'संयोगों'

^१ Determination of Valid Moods.

^२ Valid Moods of the First Figure.

से निष्कर्ष निकाला जा सकता है। वे हैं—'आ'-'आ', 'आ'-'ए', 'आ'-'ई', 'आ'-'ओ', 'ए'-'आ', 'ए'-'ई', 'ई'-'आ', और 'ओ'-'आ'। एक एक करके इनकी परीक्षा करनी चाहिए कि पहले 'क्रम' में किन से निष्कर्ष निकल सकता है और किन से नहीं।

याद रहे कि आधार-वाक्यों में हेतु के स्थान पहले क्रम में इस प्रकार रहते हैं—

'हे'—'वि'

'उ'—'हे'

∴ 'उ'—'वि'

(१) 'आ'-'आ' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है, सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है,

'आ'—सभी 'उ' 'हे' है, सभी 'राजा' 'मनुष्य' है,

∴ सभी 'उ' 'वि' है। ∴ सभी 'राजा' 'मरणशील' है।

इस न्यायवाक्य में हेतुपद विधेयवाक्य में सर्वांशी है, क्योंकि वह यहाँ 'आ' वाक्य का उद्देश्य है। फिर, दोनों आधार-वाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक है। निष्कर्ष के 'आ' वाक्य होने में कोई दोष नहीं है। यहाँ जो 'उ' सर्वांशी है वह आधार-वाक्य में भी सर्वांशी ही है; अतः 'अनुचित उद्देश्य' के दोष का भी भय नहीं है। इसलिए, आधार-वाक्यों का यह संयोग सिद्ध ठहरा। न्यायवाक्य के इस रूप का साकेतिक नाम 'बार्बारा' है। इसके तीनों स्वर 'आ-आ-आ' सूचित करते हैं कि इस न्यायवाक्य के तीनों अवयव 'आ' वाक्य हैं।

[इसी तरह, आगे भी जिन सिद्ध संयोगों के साकेतिक नाम दिए जायेंगे उनमें तीन स्वर रहेंगे जो न्यायवाक्य के तीनों अवयवों के रूप

का बोध करेगे। उनमें प्रयुक्त व्यञ्जनाक्षरो के निर्देश क्या है यह आगे चल कर देखेंगे]

(२) 'आ'-'ए' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,	सभी 'घोड़े' 'चीपाये' है,
'ए'—कोई 'उ' 'हे' नहीं है,	कोई 'ऊट' 'घोड़ा' नहीं है,
कोई निष्कर्ष नहीं।	कोई निष्कर्ष नहीं।

यहां, एक आधारवाक्य विशेषात्मक है, इससे इनका निष्कर्ष निषेधात्मक ही होता। और तब निष्कर्ष-वाक्य में 'वि' सर्वांशी होता। इसके लिए उसे पहले आधारवाक्य में सर्वांशी होना चाहिए था। किंतु, यहां तो आधारवाक्य में 'वि' सर्वांशी नहीं है। ऐसी अवस्था में इस संयोग से यदि कोई भी निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न करे तो 'अनुचित विधेय' के दोष से बच नहीं सकते। इसलिए यह संयोग असिद्ध ठहरा, इससे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

(३) 'आ'-'ई' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,	सभी 'मनुष्य' 'द्विपद' है,
'ई'—कुछ 'उ' 'हे' है,	कुछ 'प्राणी' 'मनुष्य' है,
∴ कुछ 'उ' 'वि' है।	कुछ 'प्राणी' 'द्विपद' है।

यहां, दोनों आधार-वाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक होना चाहिए। और, एक आधारवाक्य के विशेषात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विशेषात्मक होना चाहिए। अतः, निष्कर्ष 'ई' वाक्य होगा। इसके विधेय-वाक्य में हेतु-पद सर्वांशी हो चुका है। और, निष्कर्षवाक्य में किसी पद के सर्वांशी न होने के कारण, किसी 'अनुचित' दोष का भी भय नहीं है। अतः, यह संयोग सिद्ध ठहरा। इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है दारीई^१। इसके अवयव हैं—'आ'-'ई'-'ई'।

^१ Darii.

(४) 'आ'-'ओ' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—
 'आ'—सभी 'हे' 'वि' है, सभी 'चिडिया' 'अण्डज' है,
 'ओ'—कुछ 'उ' 'हे' नहीं है, कुछ 'प्राणी' 'चिडिया' नहीं है,
 कोई निष्कर्ष नहीं। कोई निष्कर्ष नहीं।

यहां, एक आधारवाक्य निपेधात्मक है, इससे इनका निष्कर्ष निपेधात्मक ही होता। और तब, निष्कर्ष-वाक्य में 'वि' सर्वांशी होता। इसके लिए उसे पहले आधारवाक्य में सर्वांशी होना चाहिए था। किंतु, यहां तो आधारवाक्य में 'वि' सर्वांशी नहीं है। ऐसी अवस्था में इस संयोग में यदि कोई भी निष्कर्ष निकालने का प्रयत्न करे तो 'अनुचित विषय' के दोष से बच नहीं सकते। इसलिए, पहले क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा। इससे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

(५) 'ए'-'आ' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—
 'ए'— कोई 'हे' 'वि' नहीं है, कोई 'प्राणी' 'अमर' नहीं है,
 'आ'— सभी 'उ' 'हे' है, सभी 'मनुष्य' 'प्राणी' है,
 ∴ कोई 'उ' 'वि' नहीं है। . कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है।

यहां हेतु-पद विषय-वाक्य में सर्वांशी है। एक आधार-वाक्य के निपेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निपेधात्मक होगा। दोनों आधार-वाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता है। इसलिए, निष्कर्ष 'ए' वाक्य हुआ। निष्कर्ष में दोनों पद सर्वांशी हैं, वे आधारवाक्यों में भी सर्वांशी ही हैं। इसलिए यहां किसी 'अनुचित' दोष की भी सम्भावना नहीं है। अतः पहले क्रम में यह संयोग सिद्ध ठहरा। इस सिद्ध न्यायवाक्य का माकेतिक नाम केतारेण्ड^१ है। 'ए'-'आ'-'ए'।

(६) 'ए'-'ई' संयोग का पहले 'क्रम' में यह रूप होगा—
 'ए'— कोई 'हे' 'वि' नहीं है, कोई 'मनुष्य' 'अमर' नहीं है,

^१ Celarent.

‘इ’ कुछ ‘उ’ ‘हे’ है, कुछ ‘प्राणी’ ‘मनुष्य’ है,
 ∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है। कुछ ‘प्राणी’ ‘अमर’ नहीं है।

यहा, हेतु-पद विधेय-वाक्य में सर्वांशी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होना चाहिए। एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होना चाहिए। अर्थात्, निष्कर्ष ‘ओ’ वाक्य होगा। निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष-वाक्य में ‘वि’ सर्वांशी है; वह आधार-वाक्य में भी सर्वांशी है। अतः, पहले ‘क्रम’ में यह संयोग सिद्ध ठहरा। इस सिद्ध न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है फेरीओ^१। ‘ए’-‘ई’ओ।

(७) ‘ई’-‘आ’ संयोग का पहले ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘ई’— कुछ ‘हे’ ‘वि’ है, कुछ ‘मनुष्य’ ‘पण्डित’ है,
 ‘आ’— सभी ‘उ’ ‘हे’ है, सभी ‘भारतीय’ ‘मनुष्य’ है,
 कोई निष्कर्ष नहीं कोई निष्कर्ष नहीं।

यहा आधारवाक्यों में हेतुपद एक बार भी सर्वांशी नहीं है, अतः इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। पहले क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

(८) ‘ओ’-‘आ’ संयोग में इसका रूप होगा—

‘ओ’— कुछ ‘हे’ ‘वि’ नहीं है, कुछ ‘मनुष्य’ ‘पण्डित’ नहीं है,
 ‘आ’ सभी ‘उ’ ‘हे’ है, सभी ‘भारतीय’ ‘मनुष्य’ है,
 कोई निष्कर्ष नहीं कोई निष्कर्ष नहीं

ऊपर ही की तरह, इन आधारवाक्यों में भी हेतुपद एक बार भी सर्वांशी नहीं है। अतः, इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। पहले क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

^१ Ferio.

§ १०—पहले क्रम के अपने नियम

आधार-वाक्यों के आठ समस्त सिद्ध मयोगों की परीक्षा करके देखा कि उनमें केवल चार ऐसे हैं जो पहले क्रम में सिद्ध होते हैं। उनके निष्कर्ष के साथ पूरे न्यायवाक्य के अपने अपने साकेतिक नाम भी दे दिए गए हैं—
 चार्वाक, केलारेण्ट, बारीई, फेरीओ। पहले क्रम में इन सिद्ध न्यायवाक्यों को प्रथम-क्रम-सिद्ध-संयोग कहते हैं। इन मयोगों को एक साथ रख कर देखें कि उनमें क्या समानताएं हैं—

‘आ’—‘आ’—‘आ’

‘ए’—‘आ’—‘ए’

‘आ’—‘ई’—‘ई’

‘ए’—‘ई’—‘ओ’

इन मयोगों में पहली समानता तो यह है कि सभी के विधेय-वाक्य सामान्य हैं; और दूसरी यह कि सभी के उद्देशवाक्य विधानात्मक हैं। पहले ‘क्रम’ के यही दो अपने असाधारण नियम हैं। न्यायवाक्य के ‘माधारण नियमों’ का प्रयोग करके भी इन दो ‘असाधारण नियमों’ की सत्यता दिखाई जा सकती है। जैसे—

(१) पहले क्रम में विधेय-वाक्य अवश्य सामान्य होगा।^१

इस नियम की सत्यता प्रतिलोम-विधि से प्रामाणित की जा सकती है। यदि विधेयवाक्य सामान्य नहीं हो तो विशेष होगा। तब, उसमें हेतुपद सर्वांगी नहीं होगा। न्यायवाक्य में ‘असर्वांगी हेतु’ का दोष न हो इसलिए हेतुपद को उद्देशवाक्य में सर्वांगी होना आवश्यक होगा। पहले क्रम में उद्देशवाक्य में हेतुपद विधेय रहता है। उसके सर्वांगी होने का अर्थ है कि वह वाक्य अवश्य निषेधात्मक होगा।

^१ In the first figure, the major premise must be universal.

उद्देशवाक्य निषेधात्मक होने का मतलब है कि विधेयवाक्य अवश्य विधानात्मक (क्योंकि दो निषेधात्मक वाक्यों के आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकलता) और निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से उसमें 'वि' सर्वांशी होगा। किंतु वह यहाँ विधानात्मक आधारवाक्य के विधेय होने के कारण सर्वांशी नहीं होगा। इस तरह, पहले क्रम में न्यायवाक्य के विधेयवाक्य को यदि सामान्य न मान कर विशेष मानें तो जा कर 'अनुचित विधेय' का दोष आ जाता है।

(२) पहले क्रम में उद्देश-वाक्य अवश्य विधानात्मक होगा।^१

यदि उद्देशवाक्य विधानात्मक न हो कर निषेधात्मक हो तो कोई निष्कर्ष नहीं निकलेगा। कैसे? इसके निषेधात्मक होने से विधेयवाक्य अवश्य विधानात्मक, और निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से उसमें 'वि' सर्वांशी होगा। किंतु वह यहाँ विधानात्मक आधारवाक्य के विधेय होने के कारण सर्वांशी नहीं होगा। इस तरह, पहले क्रम में न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य को विधानात्मक न मान कर निषेधात्मक मानें तो 'अनुचित विधेय' का दोष आ जाता है। अतः, यह प्रामाणिक हुआ कि इसका उद्देशवाक्य अवश्य विधानात्मक होगा।

*

*

*

पहले क्रम के इन दो 'असाधारण नियमों' को आधारवाक्यों के सोलह सम्भव संयोगों पर सीधे लागू करके भी देख सकते हैं कि यहाँ यही चार संयोग सिद्ध ठहरेगे। वे सोलह सम्भव संयोग हैं—

'आ'- 'आ'	'ए'- 'आ'	'ई'- 'आ'	'ओ'- 'आ'
'आ'- 'ए'	'ए'- 'ए'	'ई'- 'ए'	'ओ'- 'ए'

^१ Illicit Major. ^२ In the first figure, the minor premise must be affirmative.

'आ'-इ'	'ए'-इ'	'ई'-इ'	'ओ'-इ'
'आ'-ओ'	'ए'-ओ'	'ई'-ओ'	'ओ'-ओ'

पहले नियम के अनुसार अन्तिम आठ संयोग असिद्ध हैं, क्योंकि उनके विधेयवाक्य सामान्य नहीं हैं। दूसरे नियम के अनुसार 'आ'-ए', 'ए'-ए', 'आ'-ओ', तथा 'ए'-ओ' भी असिद्ध हैं, क्योंकि उनके उद्देश-वाक्य विधानात्मक नहीं हैं। शेष चार ही संयोग पहले क्रम में सिद्ध हैं, जो हम ऊपर देख चुके हैं।

§ ११—दूसरे क्रम के सिद्ध संयोग'

आधार-वाक्यों में हेतु के स्थान दूसरे क्रम में इस प्रकार रहते हैं—

'वि'—'हे'

'उ'—'हे'

दूसरे क्रम में भी उन्हीं आठ संभव सिद्ध संयोगों की परीक्षा करके देखें कि उनमें कौन सिद्ध ठहरते हैं और कौन असिद्ध—

(१) 'आ'-आ' संयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'— सभी 'वि' 'हे' है,	सभी 'प्राणी' 'मरणशील' हैं,
'आ'— सभी 'उ' 'हे' है,	सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' हैं
कोई निष्कर्ष नहीं	कोई निष्कर्ष नहीं

यहां हेतुपद दोनों वाक्यों में असर्वाधी ही है। अतः, इनके आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकलता। दूसरे क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

(२) 'आ'-ए' संयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'— सभी 'वि' 'हे' है,	सभी 'मनुष्य' 'द्विपद' हैं,
'ए'— कोई 'उ' 'हे' नहीं है,	कोई 'घोड़ा' 'द्विपद' नहीं है,

'Valid Moods of the Second Figure.

∴ कोई 'उ' 'वि' नहीं है । ∴ कोई 'घोडा' 'मनुष्य' नहीं है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है । एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होगा । दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण उनका निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता है । अर्थात् निष्कर्ष 'ए' वाक्य होगा । आधारवाक्यों में 'वि' और 'उ' दोनों के सर्वांशी होने के कारण किसी 'अनुचित दोष' की भी आशंका नहीं है । इस तरह, यह सयोग सिद्ध ठहरा । न्यायवाक्य के इस रूप का साकेतिक नाम कामेस्ट्रेस्^१ है ।

(३) 'आ'-'ई' सयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'— सभी 'वि' 'हे' है,	सभी 'मनुष्य' 'द्विपद' है,
'ई'— कुछ 'उ' 'हे' है,	कुछ 'प्राणी' 'द्विपद' है,
कोई निष्कर्ष नहीं	कोई निष्कर्ष नहीं

यहां, हेतुपद किसी भी आधारवाक्य में सर्वांशी नहीं है, इसलिए कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता । दूसरे क्रम में यह सयोग असिद्ध ठहरा ।

(४) 'आ'-'घो' सयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'— सभी 'वि' 'हे' है,	सभी 'मनुष्य' 'द्विपद' है,
'घो'— कुछ 'उ' 'हे' नहीं है,	कुछ 'प्राणी' 'द्विपद' नहीं है,
∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है ।	∴ कुछ 'प्राणी' 'मनुष्य' नहीं है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है । एक आधारवाक्य के निषेधात्मक और विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी अवश्य निषेधात्मक और विशेष होगा । निषेधात्मक निष्कर्ष में 'वि' सर्वांशी होगा । वह आधारवाक्य में भी सर्वांशी है । अतः, 'अनुचित विषय' दोष की आशंका नहीं है । इस तरह, दूसरे क्रम में यह सयोग सिद्ध ठहरा । इसका साकेतिक नाम है बारोको^२ ।

^१ Camestres.

^२ Baroco.

(५) 'ए'-आ' मयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'ए'— कोई 'वि' 'हे' नहीं है, कोई 'मनुष्य' 'चतुष्पद' नहीं है
'आ'— सभी 'उ' 'हे' है, सभी 'घोड़े' 'चतुष्पद' है,
... कोई 'उ' 'वि' नहीं है। कोई 'घोड़ा' 'मनुष्य' नहीं है।

यहाँ, हेतुपद विधेयवाक्य में सर्वांगी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता है। अतः निष्कर्ष 'ए' वाक्य हो सकता है। ऐसा होने में किन्हीं 'अनुचित दोष' की भी प्राप्ति नहीं है, क्योंकि आधारवाक्यों में 'उ' और 'वि' दोनों सर्वांगी हैं। निष्कर्ष में वे भेद में सर्वांगी हो सकते हैं। अतः, हमारे क्रम में यह मयोग मित्र ठहरा। इस न्यायवाक्य का नापेनिक नाम है—कैसारे'।

(६) 'ए'-ई' मयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'ए'— कोई 'वि' 'हे' नहीं है, कोई 'मिह' 'डरपोक' नहीं है,
'ई'— कुछ 'उ' 'हे' है, कुछ 'जानवर' 'डरपोक' है,
... कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। कुछ 'जानवर' 'मिह' नहीं है।

यहाँ हेतुपद विधेयवाक्य में सर्वांगी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। और, एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होगा। अर्थात्, निष्कर्ष 'आ' वाक्य होगा। निषेधात्मक निष्कर्ष में 'वि' सर्वांगी होगा। वह आधारवाक्य में भी सर्वांगी है, इसमें 'अनुचित विवेक' का दोष नहीं हो सकता। अतः, हमारे क्रम में यह मयोग मित्र ठहरा। इस न्यायवाक्य का नापेनिक नाम है—फेस्टीनो'।

(७) 'ई'-आ' मयोग का दूसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'ई'— कुछ 'वि' 'हे' है, कुछ 'प्राणी' 'अण्डज' है,

‘आ’— सभी ‘उ’ ‘हे’ है, सभी ‘कवूतर’ ‘अण्डज’ है,
कोई निष्कर्ष नहीं कोई निष्कर्ष नहीं

यहा, हेतुपद किसी भी आधारवाक्य में सर्वांशी नहीं है। अतः, कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। दूसरे क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

(८) ‘ओ’-‘आ’ संयोगका दूसरे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘ओ’— कुछ ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, कुछ ‘मनुष्य’ ‘ज्ञानी’ नहीं है,
‘आ’— सभी ‘उ’ ‘हे’ है, सभी ‘योगी’ ‘ज्ञानी’ है,
कोई निष्कर्ष नहीं कोई निष्कर्ष नहीं

यहा, हेतुपद विधेयवाक्य में सर्वांशी है, अतः ‘असर्वांशी हेतु’ का दोष नहीं है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होता। तब, उसमें ‘वि’ सर्वांशी होता। किंतु आधारवाक्य में वह असर्वांशी ही है। अतः इनके आधार पर निष्कर्ष निकालने में ‘अनुचित विधेय’ का दोष हो जायगा। दूसरे क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

§ १२—दूसरे क्रम के अपने नियम^१

दूसरे क्रम में आधारवाक्यों के आठ संभव सिद्ध संयोगों की परीक्षा करके देखा कि उनमें केवल चार सिद्ध ठहरते हैं। निष्कर्ष के साथ इन सिद्ध न्यायवाक्यों को द्वितीय-क्रम-सिद्ध-संयोग कहते हैं। उन्हें एक साथ रख कर देखे कि उनमें क्या समानताये हैं—

‘ए’-‘आ’-‘ए’	केसारे
‘आ’-‘ए’-‘ए’	कामेस्ट्रेस
‘ए’-‘ई’-‘ओ’	फेस्टीनो
‘आ’-‘ओ’-‘ओ’	बारोको

^१ The Special Rules of the Second Figure.

इनमें तीन समानताये हैं—(१) सभी में विधेयवाक्य सामान्य है, (२) सभी में एक आधारवाक्य अवश्य निषेधात्मक है, और (३) सभी में निष्कर्ष निषेधात्मक है। दूसरे क्रम के यही तीन अपने असाधारण नियम हैं। न्यायवाक्य के साधारण नियमों का भी प्रयोग करके इनकी सत्यता प्रामाणित कर सकते हैं। जैसे—

(१) दूसरे क्रम में विधेयवाक्य अवश्य सामान्य होगा।^१

यदि विधेयवाक्य सामान्य नहीं हो तो विशेष होगा। तब, उसका उद्देश 'वि' सर्वांशी नहीं होगा। निष्कर्ष में भी वह सर्वांशी नहीं हो सकता। निष्कर्ष में 'वि' के सर्वांशी न होने का अर्थ हुआ कि वह विधानात्मक होगा, क्योंकि निषेधात्मक वाक्य का विधेय अवश्य सर्वांशी होता है। फिर, निष्कर्ष के विधानात्मक होने का अर्थ है कि दोनों आधारवाक्य अवश्य विधानात्मक होंगे, क्योंकि उनमें एक के भी निषेधात्मक होने से निष्कर्ष वैसा न हो सकता। यदि दोनों आधारवाक्य विधानात्मक हुए तो उनमें हेतुपद के एक बार भी सर्वांशी होने का अवसर नहीं होगा, क्योंकि दूसरे क्रम में हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में विधेय होते हैं।

इस तरह, यहाँ विधेयवाक्य के विशेष होने से जा कर 'असर्वांशी हेतु' का दोष उपन्यत होता है। इससे प्रामाणित हुआ कि दूसरे क्रम में विधेयवाक्य विशेष नहीं किन्तु सामान्य ही होगा।

(२) दूसरे क्रम में एक आधारवाक्य अवश्य निषेधात्मक होगा।^२

दूसरे क्रम में हेतुपद दोनों आधार वाक्यों में विधेय होता है। अतः उस एक बार सर्वांशी होने के लिए एक आधारवाक्य को अवश्य निषेधात्मक होना होगा, क्योंकि निषेधात्मक वाक्य का ही विधेय सर्वांशी होता

In the Second Figure, the major premise must be universal. ^१In the Second Figure, one of the premises must be negative.

है। यदि दोनों आधारवाक्य विधानात्मक हुए तो हेतुपद के एक बार भी सर्वांशी न होने के कारण 'असर्वांशी हेतु' का दोष हो जायगा। इससे प्रामाणित हुआ कि दूसरे क्रम में एक आधारवाक्य अवश्य निषेधात्मक होगा।

(३) दूसरे क्रम में निष्कर्ष अवश्य निषेधात्मक होगा।^१

यदि निष्कर्ष निषेधात्मक न हुआ तो विधानात्मक होगा। तब, दोनों आधारवाक्य भी विधानात्मक होंगे। वैसी दशा में, जैसा ऊपर देख चुके हैं, हेतुपद के एक बार भी सर्वांशी होने का अवसर न होगा। इस तरह, निष्कर्ष को विधानात्मक मानने से जा कर, 'असर्वांशी हेतु' का दोष उपस्थित होता है। इससे यह नियम प्रामाणित हुआ कि दूसरे क्रम में निष्कर्ष अवश्य निषेधात्मक होगा।

इन तीन 'असाधारण नियमों' को उन सोलह समव सयोगों पर लागू कर निश्चित कर सकते हैं कि दूसरे क्रम में कौन सिद्ध होंगे, और कौन नहीं। पहले नियम से अन्तिम आठ सयोग असिद्ध होते हैं, क्योंकि उनका विधेय वाक्य सामान्य नहीं है। दूसरे नियम के अनुसार 'आ'—'आ', और 'आ'—'ई' असिद्ध हैं, क्योंकि इनमें एक भी निषेधात्मक नहीं है। इसी नियम के अनुसार 'ए'—'ए' और 'ए'—'ओ' भी असिद्ध हैं, क्योंकि ये दोनों निषेधात्मक हैं। शेष चार सयोग ही सिद्ध हैं, जिनके साकेतिक नाम हैं—कैसारे, कामेस्ट्रेस, फेस्टीनो और बारोको।

§ १३—तीसरे क्रम के सिद्ध संयोग^१

तीसरे क्रम में हेतुपद के स्थान आधारवाक्यों में इस प्रकार होते हैं—

^१In the Second Figure, the conclusion must be negative. ^२Valid Moods of the Third Figure.

‘हे’—‘वि’

‘हे’—‘उ’

इस क्रम में भी आठ संभव सिद्ध संयोगों की परीक्षा करके देखें कि उनमें कौन सिद्ध ठहरते हैं और कौन असिद्ध ।

(१) ‘आ’-‘आ’ संयोग का तीसरे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘आ’— सभी ‘हे’ ‘वि’ हैं,	सभी ‘भारतीय’ ‘स्वतंत्र’ हैं,
‘आ’— सभी ‘हे’ ‘उ’ हैं,	सभी ‘भारतीय’ ‘देशभक्त’ हैं,
∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ हैं ।	∴ कुछ ‘देशभक्त’ ‘स्वतंत्र’ हैं ।

यहां हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में सर्वांगी हैं । दोनों आधारवाक्यों के विधानात्मक होने के कारण उनका निष्कर्ष भी विधानात्मक होगा । दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता था; किंतु आधारवाक्य में ‘उ’ के सर्वांगी न होने के कारण निष्कर्ष में वह असर्वांगी ही रहेंगे । अतः, निष्कर्ष सामान्य न हो कर विशेष ही होगा । अर्थात्, वह ‘ई’ वाक्य होगा । ‘ई’ वाक्य में कोई पद सर्वांगी नहीं होता; अतः किसी ‘अनुचित दोष’ के होने की भी संभावना नहीं है । तब, यह संयोग तीसरे क्रम में सिद्ध ठहरा । इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम दाराप्ती^१ है ।

(२) ‘आ’-‘ए’ संयोग का तीसरे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘आ’— सभी ‘हे’ ‘वि’ हैं,	सभी ‘मनुष्य’ ‘द्विपद’ हैं,
‘ए’— कोई ‘हे’ ‘उ’ नहीं है,	कोई ‘मनुष्य’ ‘चतुष्पद’ नहीं है,
कोई निष्कर्ष नहीं	कोई निष्कर्ष नहीं

यहां, हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में सर्वांगी हैं । एक आधारवाक्य

के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा, और तब उसमें 'वि' सर्वांगी होगा। किंतु आधारवाक्य में 'वि' सर्वांगी नहीं है। अतः, 'अनुचित विषय' दोष हो जाने के कारण यह संयोग असिद्ध ठहरा। इससे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

(३) 'आ'-'ई' संयोग का तीसरे क्रम में रूप होगा—

'आ'— सभी 'हे' 'वि' है, सभी 'मनुष्य' 'द्विपद' है,
'ई'— कुछ 'हे' 'उ' है, कुछ 'मनुष्य' 'गोरे' है,
 कुछ 'उ' 'वि' है। कुछ 'गोरे' 'द्विपद' है।

यहां, हेतुपद विषयवाक्य में सर्वांगी है। दोनों आधारवाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक होगा। एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होगा। अर्थात् वह 'ई' वाक्य होगा। 'ई' वाक्य में कोई पद सर्वांगी नहीं है, अतः किसी 'अनुचित दोष' की आशंका भी नहीं है। इस तरह, तीसरे क्रम में यह संयोग सिद्ध ठहरा। इसका साकेतिक नाम है 'दातीसी'।

(४) 'आ'-'ओ' संयोग का तीसरे क्रम में यह रूप होगा—

'आ'— सभी 'हे' 'वि' है, सभी 'वृक्ष' 'हरे' है,
'ओ'— कुछ 'हे' 'उ' नहीं है, कुछ 'वृक्ष' 'बड़े' नहीं है,
 कोई निष्कर्ष नहीं कोई निष्कर्ष नहीं

यहां, हेतुपद विषयवाक्य में सर्वांगी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होता। और तब उसमें 'वि' सर्वांगी होता। किंतु आधारवाक्य में 'वि' सर्वांगी नहीं है। अतः, 'अनुचित विषय' दोष उत्पन्न होने के कारण कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। तीसरे क्रम में यह संयोग असिद्ध ठहरा।

(५) 'ए'-'आ' संयोग का तीसरे क्रम में यह रूप होगा—

‘ए’— कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है, कोई ‘चोर’ ‘सत्यवादी’ नहीं है,
 ‘आ’— सभी ‘हे’ ‘उ’ है, सभी ‘चोर’ ‘हिंसक’ है,
 ∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है। ∴ कुछ ‘हिंसक’ ‘सत्यवादी’ नहीं है।

यहां, हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में सर्वांगी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष सामान्य हो सकता था। किंतु, आधारवाक्य में ‘उ’ अनर्वांगी होने के कारण वह निष्कर्ष में सर्वांगी नहीं हो सनता। अर्थात्, निष्कर्ष सामान्य नहीं होगा, ‘घो’ होगा। इस तरह, यह नयोंग नीमरे प्रत्य में मिद्ध ठहरा। इसका माकेतिक नाम है फेलाप्टोन्^१।

(६) ‘ए’-‘ई’ मयोंग का तीसरे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘ए’— कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है, कोई ‘मनुष्य’ ‘चतुष्पद’ नहीं है,
 ‘ई’— कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, कुछ ‘मनुष्य’ ‘काने’ है,
 ∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है। ∴ कुछ ‘काने’ ‘चतुष्पद’ नहीं है।

यहां, हेतुपद विषयवाक्य में सर्वांगी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। और, एक आधारवाक्य के विषय होने में निष्कर्ष भी विषय होगा। अर्थात्, वह ‘घो’ वाक्य होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने के कारण उसमें ‘वि’ सर्वांगी होगा। वह यहां आधारवाक्य में भी सर्वांगी है, अतः ‘अनुचित विवेक’ का दोष नहीं हो सकता। इस तरह, तीसरे क्रम में यह सयोग सिद्ध ठहरा। इस न्यायवाक्य का माकेतिक नाम है फेरीसोन्^२।

(७) ‘ई’-‘आ’ मयोंग का तीसरे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘ई’— कुछ ‘हे’ ‘वि’ है, कुछ ‘पजाबी’ ‘बीर’ है,
 ‘आ’— सभी ‘हे’ ‘उ’ है, सभी ‘पजाबी’ ‘भारतीय’ है,

^१ Felapton.

^२ Ferison.

∴ कुछ 'उ' 'वि' है । ∴ कुछ 'भारतीय' 'वीर' है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है । दोनों आधारवाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक होगा । एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होगा । अर्थात् वह 'ई' वाक्य होगा । 'ई' वाक्य में कोई पद सर्वांशी नहीं होता, अतः किसी 'अनुचित दोष' की संभावना नहीं है । इस तरह, यह सयोग तीसरे क्रम में सिद्ध ठहरा । इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है बीसामीस्^१ ।

(८) 'ओ'-'आ' सयोग का तीसरे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'ओ'— कुछ 'हे' 'वि' नहीं है, कुछ 'आम' 'मीठे' नहीं है,
'आ'— सभी 'हे' 'उ' है, सभी 'आम' 'फल' है
∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है । ∴ कुछ 'फल' 'मीठे' नहीं है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है । एक आधारवाक्य के विशेष और निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी वैसा ही होगा । अर्थात् वह 'ओ' वाक्य होगा । निष्कर्ष के निषेधात्मक होने के कारण उसमें 'वि' सर्वांशी होगा । वह आधारवाक्य में भी सर्वांशी है, अतः 'अनुचित दोष' नहीं हो सकता । इस तरह, तीसरे क्रम में यह सयोग सिद्ध ठहरा । इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है बोकार्डो^२ ।

§ १४—तीसरे क्रम के अपने नियम^३

तीसरे क्रम में भी आधारवाक्यों के आठ समव सिद्ध सयोगों की परीक्षा करके देखा कि उनमें केवल दो को छोड़ शेष छः सिद्ध ठहरते हैं । निष्कर्ष के साथ इन सिद्ध न्यायवाक्यों को तृतीय-क्रम-सिद्ध-सयोग कहते हैं । उन्हें एक साथ रख कर देखे कि उनमें क्या समानताये हैं—

^१ Disamis.

^२ Bocardo.

^३ The Special Rules of the Third Figure.

‘आ’—‘आ’—‘ई’ दाराप्ती
 ‘आ’—‘ई’—‘ई’ दातीसो
 ‘ए’—‘आ’—‘ओ’ फेलाप्तो
 ‘ए’—‘ई’—‘ओ’ फेरीसीन्
 ‘ई’—‘आ’—‘ई’ दीसामीस्
 ‘ओ’—‘आ’—‘ओ’ वोकार्डो

इनमें दो समानतायें हैं—(१) सभी के उद्देशवाक्य विधानात्मक हैं, (२) सभी में निष्कर्ष विशेष हैं। तीसरे क्रम के यही अपने असाधारण नियम हैं। न्यायवाक्य के साधारण नियमों का प्रयोग करके भी तीसरे क्रम के इन असाधारण नियमों की प्रामाणिकता दिखाई जा सकती है। जैसे—

(१) तीसरे क्रम में उद्देशवाक्य विधानात्मक ही होगा।^१

यदि उद्देशवाक्य विधानात्मक न हुआ तो निषेधात्मक होगा। तब विधेयवाक्य विधानात्मक होगा, क्योंकि दो निषेधात्मक वाक्यों के आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकलता। और, एक आधार वाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से उसमें ‘वि’ सर्वांगी होगा। किन्तु वह विधानात्मक विधेयवाक्य में विधेय होने के कारण सर्वांगी नहीं हो सकता। अतः, उद्देशवाक्य को निषेधात्मक मानने से जा कर ‘अनुचित विधेय’ का दोष हो जायगा। इससे यह नियम प्रामाणित हुआ कि तीसरे क्रम में उद्देशवाक्य विधानात्मक ही होगा।

(२) तीसरे क्रम में निष्कर्ष विशेष ही होगा।^१

^१ In the third figure, the minor premise must be affirmative. ^२ In the third figure, the conclusion must be particular.

यदि निष्कर्ष विशेष नहीं हो तो सामान्य होगा। निष्कर्ष के सामान्य होने का अर्थ है कि उसमें 'उ' सर्वांशी है। निष्कर्ष में 'उ' के सर्वांशी होने से उसे आधारवाक्य में भी सर्वांशी होना चाहिए। तीसरे क्रम में उद्देशवाक्य में 'उ' विधेय होता है, अतः उसके सर्वांशी होने का अर्थ है कि वह निषेधात्मक वाक्य होगा, क्योंकि विधानात्मक वाक्य का विधेय कभी सर्वांशी नहीं होता। उद्देशवाक्य के निषेधात्मक होने से विधेयवाक्य विधानात्मक और निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से उसमें 'वि' सर्वांशी होगा; और तब उसे विधेय वाक्य में भी सर्वांशी होना चाहिए। किंतु अभी देख चुके हैं कि विधेयवाक्य विधानात्मक होगा, और इस कारण इस क्रम में उसमें 'वि' सर्वांशी नहीं होगा। अतः, निष्कर्ष को सामान्य मान लेने से जा कर 'अनुचित विधेय दोष' उत्पन्न हो जाता है। इससे यह नियम प्रामाणित हुआ कि तीसरे क्रम में निष्कर्ष अवश्य विशेष होगा।

अब, इन असाधारण नियमों को उन सोलह समव सयोगों पर लागू कर निश्चित कर सकते हैं कि तीसरे क्रम में कौन सिद्ध होंगे और कौन नहीं। पहले नियम से ये सयोग असिद्ध ठहरते हैं—'आ'-'ए', 'आ'-'ओ', 'ए'-'ए', 'ए'-'ओ', 'ई'-'ए', 'ई'-'ओ', 'ओ'-'ए', और 'ओ'-'ओ', क्योंकि इनके उद्देशवाक्य विधानात्मक नहीं हैं।

'ई'-'ई' और 'ई'-'ओ', इन दो सयोगों को इस साधारण नियम से असिद्ध ठहरा सकते हैं कि दो विशेष-वाक्यों के आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकलता (नियम ५)। इन्हें असाधारण नियम से असिद्ध ठहराने के लिए कुछ पुस्तकों में तीसरे क्रम का एक और असाधारण नियम स्वीकार किया गया है, कि दोनों आधारवाक्यों में एक अवश्य सामान्य होगा। और इसे साधारण नियमों से इस प्रकार प्रामाणित करते हैं कि—

तीसरे क्रम में हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में उद्देश होता है, अतः उसे कम-से कम एक बार सर्वांशी होने के लिए एक को अवश्य सामान्य होना होगा।

किंतु, यथार्थ में यह नियम तो न्यायवाक्य का न वा साधारण नियम ही है । तब, इस क्रम के सिद्ध संयोग हुए—द्वाराप्ती, दोसामीस, दातीसी, फेलाप्तोन्, वोकाडो, और फेरीसोन् ।

§ १५—चौथे क्रम के सिद्ध संयोग'

चौथे क्रम में हेतुपद के स्थान आधारवाक्यों में इस प्रकार होते हैं—

'वि'—'हे'

'हे'—'उ'

इस क्रम में भी आठ सम्भव सिद्ध संयोगों की परीक्षा करके देखें कि उनमें कौन सिद्ध ठहरते हैं और कौन असिद्ध—

(१) 'आ'-'आ' संयोग का चौथे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है, सभी 'तिवारी' 'ब्राह्मण' है

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, सभी 'ब्राह्मण' 'हिन्दू' है,

∴ कुछ 'उ' 'वि' है । ∴ कुछ 'हिन्दू' 'तिवारी' है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांगी है । दोनों आधारवाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक होगा । आधारवाक्य में 'उ' असर्वांगी होने के कारण निष्कर्ष में भी वैसा ही होगा । अर्थात् निष्कर्ष विशेष विधानात्मक (= 'ई') होगा । 'ई' वाक्य में कोई पद सर्वांगी नहीं होता; अतः, किसी 'अनुचित दोष' की आशंका नहीं है । इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में सिद्ध ठहरा । इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है ब्रामान्तीप् ।^१

(२) 'आ'-'ए' संयोग का चौथे 'क्रम' में यह रूप होगा—

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है, सभी 'ब्राह्मण' 'हिन्दू' है,

^१Valid moods of the Fourth Figure.

^२Bramantip.

‘ए’— कोई ‘हे’ ‘उ’ नहीं है, कोई ‘हिन्दू’ ‘मुसल्मान’ नहीं है,
 ∴ कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है । ∴ कोई ‘मुसल्मान’ ‘ब्राह्मण’ नहीं है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है । एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होगा । दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता है । अर्थात् यह ‘ए’ वाक्य होगा । आधारवाक्यों में ‘उ’ और ‘वि’ दोनों सर्वांशी हैं; अतः निष्कर्ष में उनके सर्वांशी होने से कोई दोष नहीं । इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में सिद्ध ठहरा । इस न्यायवाक्य का संकेतिक नाम है ‘कामेनेस्’^१ ।

(३) ‘आ’-‘ई’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है, सभी ‘आम’ ‘फल’ है,
 ‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, कुछ ‘फल’ ‘कंटीले’ है,
 कोई निष्कर्ष नहीं । कोई निष्कर्ष नहीं ।

यहां, हेतुपद किसी भी आधारवाक्य में सर्वांशी नहीं है । अतः इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता । यह संयोग चौथे क्रम में असिद्ध ठहरा ।

(४) ‘आ’-‘ओ’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है, सभी ‘गाय’ ‘चतुष्पद’ है,
 ‘ओ’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ नहीं है, कुछ ‘चतुष्पद’ ‘घोड़े’ नहीं हैं,
 कोई निष्कर्ष नहीं । कोई निष्कर्ष नहीं ।

यहां भी ऊपर ही की तरह हेतुपद आधारवाक्यों में एक बार भी सर्वांशी नहीं है । अतः इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता । यह संयोग चौथे क्रम में असिद्ध ठहरा ।

(५) ‘ए’-‘आ’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

^१ Camenes.

‘ए’— कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, कोई ‘निर्घन’ ‘सेठ’ नहीं है,
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, सभी ‘सेठ’ ‘दानी’ है,
 ∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है। ∴ कुछ ‘दानी’ ‘निर्घन’ नहीं है।

यहां, हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में सर्वांशी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। दोनों आधारवाक्यों के सामान्य होने के कारण निष्कर्ष भी सामान्य हो सकता था। किंतु आधारवाक्य में ‘उ’ असर्वांशी होने के कारण निष्कर्ष में सर्वांशी नहीं हो सकता। अर्थात् निष्कर्ष सामान्य नहीं हो सकता; वह विशेष ही (‘ओ’) रहेगा। निष्कर्ष में ‘वि’ सर्वांशी है, वह आधारवाक्य में भी सर्वांशी है। इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में सिद्ध ठहरा। इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है फेसापो^१।

(६) ‘ए’-‘ई’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—
 ‘ए’— कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, कोई ‘पण्डित’ ‘मूर्ख’ नहीं है,
 ‘ई’— कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, कुछ ‘मूर्ख’ ‘चमार’ है,
 ∴ कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है। ∴ कुछ ‘चमार’ ‘पण्डित’ नहीं है।

यहां, हेतुपद विधेयवाक्य में सर्वांशी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होगा। अर्थात् वह ‘ओ’ वाक्य होगा। निष्कर्ष के निषेधात्मक होने से उसमें ‘वि’ सर्वांशी होगा; वह आधारवाक्य में भी सर्वांशी है, अतः ‘अनुचित विधेय’ का दोष नहीं आ सकता। इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में सिद्ध ठहरा। इस न्यायवाक्य का साकेतिक नाम है फ्रेसीसोन्^२।

(७) ‘ई’-‘आ’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—
 ‘ई’— कुछ ‘वि’ ‘हे’ है, कुछ ‘भारतीय’ ‘ब्राह्मण’ है,

^१ Fesapo.

^२ Fresison.

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, सभी ‘ब्राह्मण’ ‘हिन्दू’ है,
 . कुछ ‘उ’ ‘वि’ है । . कुछ ‘हिन्दू’ ‘भारतीय’ है ।

यहां, हेतुपद उद्देशवाक्य में सर्वांशी है। दोनों आधारवाक्यों के विधानात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी विधानात्मक होगा। एक आधारवाक्य के विशेष होने के कारण निष्कर्ष भी विशेष होगा। अर्थात् वह ‘ई’ वाक्य होगा। ‘ई’ वाक्य में कोई पद सर्वांशी नहीं होता, अतः किसी ‘अनुचित दोष’ की आशंका नहीं है। इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में सिद्ध ठहरा। इस न्यायवाक्य का सांकेतिक नाम है दीमारीस्^१।

(८) ‘ओ’-‘आ’ संयोग का चौथे ‘क्रम’ में यह रूप होगा—

‘ओ’—कुछ ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, कुछ ‘अफ्रीकी’ ‘हवशी’ नहीं है,
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, सभी ‘हवशी’ ‘काले’ है,
 कोई निष्कर्ष नहीं। कोई निष्कर्ष नहीं।

यहां, हेतुपद दोनों आधारवाक्यों में सर्वांशी है। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। तब, इसमें ‘वि’ सर्वांशी होगा। किंतु यहां आधारवाक्य में ‘वि’ सर्वांशी नहीं है। अतः ‘अनुचित विधेय’ का दोष उपस्थित हो जायगा। इस तरह, यह संयोग चौथे क्रम में असिद्ध ठहरा।

§ १६—चौथे क्रम के अपने नियम^२

चौथे क्रम में भी आधारवाक्यों के आठ सम्भव सिद्ध संयोगों की परीक्षा करके देखा कि उनमें तीन को छोड़ शेष पांच सिद्ध ठहरते हैं। निष्कर्ष के साथ इन सिद्ध न्यायवाक्यों को ‘चतुर्थ-क्रम-सिद्ध-संयोग’ कहते हैं। उन्हें एक साथ रख कर उनकी परीक्षा करें—

^१Dimatis.

^२The Special Rules of the Fourth Figure.

'आ'- 'आ'- 'ई'	बामान्तीप्
'आ'- 'ए'- 'ए'	कामेनेस्
'ए'- 'आ'- 'ओ'	फेसापो
'ए'- 'ई'- 'ओ'	फ़ेसोसोन्
'ई'- 'आ'- 'ई'	बीमारीस्

इन्हें देखने से इनमें ये नियम निकलते हैं—

(१) यदि विधेयवाक्य विधानात्मक हो, तो उद्देशवाक्य सामान्य होगा ।

(२) यदि उद्देशवाक्य विधानात्मक हो, तो निष्कर्ष विशेष होगा ।

(३) यदि कोई भी आधारवाक्य निषेधात्मक हो, तो विधेयवाक्य सामान्य होगा ।^१

न्यायवाक्य के साधारण नियमों को भी लागू करके इन असाधारण नियमों की प्रामाणिकता दिखाई जा सकती है । जैसे—

(१) यदि विधेयवाक्य विधानात्मक हो तो इसमें हेतुपद सर्वांशी नहीं हो सकता । अतः इसे उद्देशवाक्य में सर्वांशी होना अवश्य चाहिए । इस क्रम में हेतुपद उद्देशवाक्य में उद्देश होता है । उसके सर्वांशी होने का अर्थ है कि वाक्य सामान्य होगा ।

^१ (१) If the major premise be affirmative, the minor must be universal.

(२) If the minor premise be affirmative, the conclusion must be particular.

(३) If either premise be negative, the major must be universal.

(२) यदि उद्देशवाक्य विधानात्मक हो, तो इसमें उद्देशपद सर्वांशी नहीं होगा। अतः यह निष्कर्ष में भी सर्वांशी नहीं हो सकता। निष्कर्ष में उद्देश के असर्वांशी होने का अर्थ है कि वह वाक्य विशेष होगा।

(३) यदि कोई भी आधारवाक्य निषेधात्मक होगा तो निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। तब, उसका विधेय सर्वांशी होगा। 'अनुचित विधेय' के दोष से बचने के लिए उसे विधेयवाक्य में भी सर्वांशी होना होगा। और, इस क्रम में विधेयवाक्य में 'वि' उद्देश होता है। उसके सर्वांशी होने का अर्थ है कि वह वाक्य सामान्य होगा।

§ १७—संक्षेप

आधारवाक्यों के कुल सोलह संभव-संयोग हैं। न्यायवाक्य के 'साधारण नियमों' को लागू करने पर उनमें केवल आठ संभव-सिद्ध-संयोग निकले।

आधारवाक्यों के इन आठ 'संभव-सिद्ध-संयोगों' को चारों क्रमों में जाँच कर देखा कि प्रथम क्रम में चार, द्वितीय में चार, तृतीय में छः, और चतुर्थ में पाँच ऐसे हैं जिनसे कोई निष्कर्ष निकलता है। आधारवाक्यों के साथ उनके निष्कर्ष-वाक्यों को भी युक्त कर जो ये १६ सिद्ध न्यायवाक्य बनते हैं उन्हें सिद्ध-न्यायवाक्य-संयोग कहते हैं।

'आ'-आ'	'ए'-आ'	'ई'-आ'	'ओ'-आ'
'आ'-ए'	'ए'-ए' ×	'ई'-ए' ×	'ओ'-ए' ×
'आ'-ई'	'ए'-ई'	'ई'-ई' ×	'ओ'-ई' ×
'आ'-ओ'	'ए'-ओ' ×	'ई'-ओ' ×	'ओ'-ओ' ×

आधारवाक्यों के ये सोलह 'संभव-संयोग' हैं। × चिह्नित को छोड़ शेष ८ 'संभव-सिद्ध-संयोग' हैं। चार क्रमों में उनके आधार पर इस प्रकार १६ 'सिद्ध-न्यायवाक्य-संयोग' बनते हैं—

संभव-सिद्ध संयोग	पहला क्रम	दूसरा क्रम	तीसरा क्रम	चौथा क्रम
'आ'- 'आ'	'आ'- 'आ'- 'आ'	..	'आ'- 'आ'- 'इ'	'आ'- 'आ'- 'इ'
'आ'- 'ए'		'आ'- 'ए'- 'ए'	.	'आ'- 'ए'- 'ए'
'आ'- 'इ'	'आ'- 'इ'- 'इ'		'आ'- 'इ'- 'इ'	..
'आ'- 'ओ'	.	'आ'- 'ओ'- 'ओ'		..
'ए'- 'आ'	'ए'- 'आ'- 'ए'	'ए'- 'आ'- 'ए'	'ए'- 'आ'- 'ओ'	'ए'- 'आ'- 'ओ'
'ए'- 'इ'	'ए'- 'इ'- 'ओ'	'ए'- 'इ'- 'ओ'	'ए'- 'इ'- 'ओ'	'ए'- 'इ'- 'ओ'
'इ'- 'आ'	..	.	'इ'- 'आ'- 'इ'	'इ'- 'आ'- 'इ'
'ओ'- 'आ'	.	.	'ओ'- 'आ'- 'ओ'	..

इन निम्न-न्यायवाक्य-नयनों के संकेत-सूत्र इस प्रकार हैं—

बारबारा,	केलारेण्ट्,	दारीई,	फेरोफो;
(Barbara)	(Celarent)	(Darii)	(Ferio)
केसारे,	कामेस्ट्रेन्,	फेस्तीनो,	बारोको;
(Cesare)	(Camestres)	(Festino)	(Baroco)
दाराप्ती,	दीसामीन्,	दातीसी,	फेलाप्तीन्;
(Darapti)	(Disamis)	(Datisi)	(Felapton)
	बोकार्डो,	फेरीसोन्;	
	(Bocardo)	(Ferison)	
ब्रामान्तीप्,	कामेनेस्,	दीमारीस्,	फेसापो
(Bramantip)	(Camenes)	(Dimaris)	(Fesapo)
		फ्रेसीसोन् ।	
		(Fresison)	

'The Mnemonic Lines. इन्हें कण्ठ कर लेना चाहिए ।

§ १८—सिद्ध-न्यायवाक्य-संयोगों का परस्पर रूपान्तर

पाश्चात्य तर्कशास्त्र का आदि प्रणेता यूनानी दार्शनिक अरस्तू ने एक सिद्धान्त बताया जिसे उसने सभी न्यायवाक्य की सिद्धि का आधार माना। वह सिद्धान्त यूनानी भाषा में है—*डिक्टम् डि ओमिनि एट् नल्लो*। इसका शाब्दिक अर्थ है—वह कथन जो सभी के विषय में हो और जो किसी के भी विषय में न हो। इसका तात्पर्य यह है कि—जो बात किसी पूरे वर्ग के साथ सत्य हो, वह बात उसी तरह उस के साथ भी सत्य होगी जो उस वर्ग में अन्तर्गत है। तर्कशास्त्री वेटले इस सिद्धान्त का विश्लेषण इस प्रकार करता है*—

(१) जो बात किसी पूरे वर्ग के साथ सत्य हो, (विधेयवाक्य)

(२) उस वर्ग में कोई अन्तर्गत हो, (उद्देशवाक्य)

(३) उस अन्तर्गत के साथ वह बात सत्य है। (निष्कर्षवाक्य)

इस विश्लेषण को दृष्टि में लाने से स्पष्ट मालूम होता है कि अरस्तू के सिद्धान्त के अनुसार विधेयवाक्य को सामान्य होना चाहिए, और उद्देशवाक्य को विधानात्मक होना चाहिए। हम देख चुके हैं कि ये दोनों प्रथम क्रम के अपने असाधारण नियम हैं। इससे यह फलित होता है कि अरस्तू का उक्त सिद्धान्त 'प्रथम क्रम' ही पर साक्षात् लागू होता है, जिसके सिद्ध न्यायवाक्य-संयोग हैं—*बारबारा*, *केलारेण्ड*, *दारीई* और *फेरीओ*। अतः, अरस्तू के अनुसार प्रथम-क्रम ही उत्तम क्रम^१ है। शेष तीन हीन क्रम^२ हैं, क्योंकि उन पर उक्त सिद्धान्त साक्षात् रूप से लागू नहीं किया जा सकता। इस कारण, प्रथम क्रम के चार संयोगों को उत्तम-संयोग,^३ और अन्य क्रमों के शेष पन्द्रह संयोगों को हीन-संयोग^४

^१ Perfect Figure.

^२ Imperfect Figure.

^३ Perfect Moods.

^४ Imperfect Moods.

*Whately, Logic, p. 23.

कहते हैं। अरस्तू किसी 'हीन-संयोग' को किसी 'उत्तम-संयोग' में रूपान्तर करके ही उसकी प्रामाणिकता सिद्ध करता है।

अतः इस विचार से 'हीन-संयोगों' को 'उत्तम-संयोगों' में रूपान्तर करने का बड़ा महत्व है, क्योंकि बिना ऐसा किए उनकी प्रामाणिकता सिद्ध नहीं हो सकती। किंतु अब हमारे लिए इस रूपान्तर-करण का कोई विशेष महत्व नहीं है, क्योंकि हम उनकी प्रामाणिकता दूसरी विधि से भी कर ले सकते हैं। अरस्तू ने 'चौथे क्रम' को स्वीकार नहीं किया था। बाद में यह क्रम एक यूनानी दार्शनिक गैलेन द्वारा स्थापित किया गया था, जिसने इसे गैलेनियन क्रम भी कहते हैं। किसी 'हीन-संयोग' को 'उत्तम-संयोग' में रूपान्तर करके परीक्षा करना अब भले ही अनिवार्य न रह गया हो, किंतु उन विधि के अध्ययन से एक बड़ा लाभ यह है कि इससे मिद्ध-न्यायवाक्यों का परस्पर सम्बन्ध तथा उनका ऐक्य साफ हो जाता है।

✧

✧

✧

(क) रूपान्तर-करण'

हम देखेंगे कि न्यायवाक्य का कोई भी संयोग किसी भी दूसरे संयोग में रूपान्तरित किया जा सकता है। अतः, 'रूपान्तर-करण' का व्यापक अर्थ है किसी भी संयोग को दूसरे संयोग में रूपान्तर करना। किंतु यहाँ हमें किसी भी संयोग को किसी दूसरे संयोग में रूपान्तर करने से कोई मतलब नहीं है। यहाँ तो अरस्तू के अनुसार 'हीन-संयोगों' को ही 'उत्तम-संयोगों' में रूपान्तर करके उन्हें सिद्ध करना है। अतः, यहाँ 'रूपान्तर-करण' का यही नीमित अर्थ है कि—दूसरे, तीसरे और चौथे क्रमों के न्यायवाक्यसंयोगों को पहले क्रम के न्यायवाक्यसंयोगों में रूपान्तर करना; और इस तरह उनकी मिद्धि या अमिद्धि की परीक्षा करना।

‘रूपान्तर-करण’ की दो विधियाँ हैं—अनुलोम-विधि और प्रतिलोम-विधि । ‘अनुलोम-विधि’^१ में किसी ‘हीन-सयोग’ को, उसके वाक्यों को व्यत्यय आदि अनन्तरानुमान की प्रक्रिया से बदल कर या उनके सिल-सिले में उलट-पलट कर, किसी ‘उत्तम-सयोग’ में रूपान्तरित करते हैं । और, ‘प्रतिलोम-विधि’^२ में किसी ‘हीन-सयोग’ के निष्कर्ष के अत्यन्त विरुद्ध^३ रूप को ले कर किसी एक आधारवाक्य के साथ प्रथम-क्रम में कोई न्याय-वाक्य उपस्थित करके निष्कर्ष निकाल कर दिखाते हैं कि यह दूसरे आधार-वाक्य का अत्यन्त विरुद्ध रूप है । चूँकि आधारवाक्य की सत्यता सर्वथा नियत होती है, इससे नया निष्कर्ष असत्य ठहरता है । इस तरह, उस ‘हीन-सयोग’ के निष्कर्ष के अत्यन्त विरुद्ध रूप को असत्य दिखा कर उसकी सिद्धि स्थापित की जाती है । इन दो विधियों की परीक्षा सविस्तार करेंगे ।

*

*

*

(ख) रूपान्तर-करण के संकेत

बार्बारा, केलारेण्ट आदि जो सिद्ध न्यायवाक्य-संयोगों के साकेतिक नाम दिए गए हैं उनमें तीन तीन स्वर हैं । पहला स्वर विधेयवाक्य का, दूसरा उद्देशवाक्य का और तीसरा निष्कर्ष-वाक्य का सूचक है; यह तो ऊपर कह चुके हैं । यहाँ रूपान्तर-करण की प्रक्रिया में इन नामों में प्रयुक्त व्यञ्जनाक्षरों के क्या निर्देश हैं इसे जानना आवश्यक है—

(१) ‘हीन-सयोगों’ के नाम के आदि अक्षर यह सूचित करते हैं कि उन्हीं अक्षरों से प्रारम्भ होने वाले ‘उत्तम-सयोगों’ में उनका रूपान्तर होगा । ‘ब’ अक्षर से प्रारम्भ होने वाले सभी हीन-सयोगों का रूपान्तर ‘बार्बारा’ में, ‘क’ अक्षर से प्रारम्भ होने वाले सभी हीन-सयोगों का रूपान्तर

^१ Direct Reduction.

^२ Indirect Reduction.

^३ Contradictory.

‘क्लारिण्ट्’ में, ‘व’ अक्षर से प्रारम्भ होने वाले सभी हीन-सयोगों का रूपान्तर ‘दारोई’ में, और ‘फ’ अक्षर से प्रारम्भ होने वाले सभी ‘हीन-सयोगों’ का रूपान्तर ‘फेरीओ’ में होता है ।

(२) ‘म’ अक्षर यह निर्देश करता है कि रूपान्तर करने की प्रक्रिया में उस ‘हीन-सयोग’ के आवारवाक्यों का स्थानान्तर हो जायगा ।

(३) ‘स’ अक्षर यह निर्देश करता है कि रूपान्तर करने की प्रक्रिया में ‘हीन-सयोग’ के जिन स्वर के अनन्तर यह प्रयुक्त हुआ है उस वाक्य का ‘नम-व्यत्यय’ कर लेना होगा ।

(४) ‘य’ अक्षर यह निर्देश करता है कि रूपान्तर करने की प्रक्रिया में ‘हीन-सयोग’ के जिस स्वर के अनन्तर यह प्रयुक्त हुआ है उस वाक्य का ‘विपम-व्यत्यय’ कर लेना होगा ।

(५) ‘स’ या ‘य’ यदि ‘हीन-सयोग’ के तृतीय स्वर के अनन्तर प्रयुक्त हुआ हो तो इनका निर्देश यह है कि रूपान्तर करने के मिलसिले में जो नया निष्पत्ति प्राप्त हुआ है उसका व्यत्यय कर लेना होगा ।

(६) ‘क’ अक्षर जब ‘हीन-सयोग’ के नाम के बीच में आता है तो उसका निर्देश है कि उस न्यायवाक्य का रूपान्तर प्रतिलोम विधि से होगा । ऐसे ‘हीन-सयोग’ केवल दो हैं—‘दारोको’ और ‘वोकाडों’ । प्राचीन तर्कशास्त्री इनको प्रतिलोम-विधि में ही रूपान्तरित किया करते थे, किन्तु देखा गया कि अनुलोम-विधि से भी इनको रूपान्तर कर सकते हैं । ऐसा करने के लिए ‘दारोको’ का नाम बदल कर फाक्सोको, और ‘वोकाडों’ का नाम बदल कर दोक्कामोस्क् कर देते हैं । इन दोनों में प्रयुक्त ‘क’ अक्षर का निर्देश है कि जिस स्वर के बाद यह आता है उस वाक्य का ‘परिवर्तन’ करना होगा । इस तरह ‘क्स’ का निर्देश है उस वाक्य का पहले ‘परिवर्तन’ करना और फिर उस ‘परिवर्तित’ का ‘व्यत्यय’ करना । उसी तरह, ‘स्व’ का निर्देश है उस वाक्य का पहले ‘व्यत्यय’ करना और फिर

उस 'व्यत्यस्त' का 'परिवर्तन' करना । यदि 'स्क' तीसरे स्वर के बाद आवे तो उसका निर्देश है कि रूपान्तर प्रक्रिया के सिलसिले में जो नया निष्कर्ष प्राप्त हुआ है उसका पहले 'व्यत्यय' करना और फिर उस व्यत्यस्त का 'परिवर्तन' करना ।

(७) इनके अतिरिक्त जो दूसरे व्यञ्जनाक्षर हैं उनका कोई अर्थ नहीं है, वे उच्चारणार्थ हैं ।

*

*

*

(ग) अनुलोम-विधि से रूपान्तरकरण

१. दूसरे क्रम के हीन-संयोगों का पहले
क्रम के उत्तम-संयोग में रूपान्तर

दूसरे क्रम में चार सिद्ध संयोग हैं—केसारे, कामेस्ट्रेस्, फेस्टीनो और बारोको । इनमें पहले दोनों के आदि अक्षर 'क' हैं । यह निर्देश करता है कि उनका रूपान्तर पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' में होगा । तीसरे संयोग का आदि अक्षर 'फ' है; यह निर्देश करता है कि इसका रूपान्तर पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'फेरीओ' में होगा । चौथे संयोग के बीच में 'क' अक्षर प्रयुक्त हुआ है; यह निर्देश करता है कि इसका रूपान्तर प्रतिलोम-विधि से होगा । ऊपर देख चुके हैं कि अनुलोम-विधि से रूपान्तर करने के लिए इसका नाम बदल कर 'फाक्सोको' रख दिया जाता है; और तब उसका रूपान्तर पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'फेरीओ' में होता है । इनके रूपान्तर इस प्रकार होंगे—

(१) केसारे	=	केलारेण्ड
'ए'—कोई 'वि' 'हे' नहीं है,		कोई 'हे' 'वि' नहीं है,
'आ'—सभी 'उ' 'हे' हैं,		सभी 'उ' 'हे' हैं,
∴ 'ए'—कोई 'उ' 'वि' नहीं है।		∴ कोई 'उ' 'वि' नहीं है ।

यहां, हीन-संयोग में विधेयवाक्य के वाच प्रयुक्त 'स' अक्षर के निर्देश से उसका व्यत्यय करके रूपान्तर में रखा गया ।

(२) कामेष्टेस्

=

केलारेण्ड

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है,



कोई 'हे' 'उ' नहीं है,

'ए'—कोई 'उ' 'हे' नहीं है,

सभी 'वि' 'हे' है,

∴ 'ए'—कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

∴ कोई 'वि' 'उ' नहीं है,

= कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

यहां, हीन-संयोग में प्रयुक्त 'म' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उसके आधारवाक्यों का स्थानान्तर कर दिया । अर्थात् उसके उद्देशवाक्य को विधेयवाक्य, और उनके विधेयवाक्य को उद्देशवाक्य कर दिया । हीन-संयोग में उद्देशवाक्य के आगे प्रयुक्त 'स' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उनको व्यत्यस्त करके रखा । फिर, हीन-संयोग के तीसरे स्वर के आगे प्रयुक्त 'स' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर-करण के निमित्तिले में जो नया निष्कर्ष प्राप्त हुआ उसका व्यत्यय कर दिया ।

(३) केस्तीनो

=

फेरीओ

'ए'—कोई 'वि' 'हे' नहीं है,

कोई 'हे' 'वि' नहीं है,

'इ'—कुछ 'उ' 'हे' है,

कुछ 'उ' 'हे' है,

∴ 'आ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

यहां, हीन-संयोग में विधेयवाक्य के वाच प्रयुक्त 'स' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उसको व्यत्यस्त करके रखा ।

(४) वारोको=फाक्तोको

=

फेरीओ

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है,

कोई 'नहीं-हे' 'वि' नहीं है,

'आ'—कुछ 'उ' 'हे' नहीं है,

कुछ 'उ' 'नहीं-हे' है,

∴ 'आ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।


यहा, हीन-संयोग में विधेयवाक्य के बाद प्रयुक्त 'क्स' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उसको परिवर्तित और फिर व्यत्यस्त करके रखा। और, उद्देशवाक्य के बाद प्रयुक्त 'क' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उसको परिवर्तित करके रखा।

२. तीसरे क्रम के हीन-संयोगों का पहले क्रम के उत्तम संयोग में रूपान्तर

तीसरे क्रम में सिद्ध न्यायवाक्यों के छः संयोग हैं—(१) दाराप्ती, (२) दीसामीस्, (३) दातीसी, (४) फेलाप्तोन्, (५) बोकार्बो, और (६) फेरीसोन्। इनमें पहले तीन के आदि में 'ब' अक्षर आने से निर्देश होता है कि उनका रूपान्तर पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'दारीई' में होगा। चौथे और छठे का रूपान्तर 'फेरीयो' में होगा। पाँचवे के बीच में प्रयुक्त 'क' अक्षर बताता है कि इसका रूपान्तर प्रतिलोम-विधि से होगा। किंतु इसका रूपान्तर अनुलोम-विधि से भी हो सकता है; तब इसका नाम 'दोक्सामोस्क' होगा, और उसका रूपान्तर 'दारीई' में होगा। इनके रूपान्तर इस प्रकार होंगे—

(१) दाराप्ती	=	दारीई
'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,		सभी 'हे' 'वि' है,
'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,		कुछ 'उ' 'हे' है,
∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है।		∴ कुछ 'उ' 'वि' है।

यहा, हीन-संयोग में उद्देशवाक्य के बाद प्रयुक्त 'प' अक्षर के निर्देश से रूपान्तर में उसका विषम-व्यत्यय करके रखा।

(२) दीसामीस	=	दारीई
'आ'—कुछ 'हे' 'वि' है,		सभी 'हे' 'उ' है,
'ई'—सभी 'हे' 'उ' है,		कुछ 'वि' 'हे' है,

∴ 'इ'—कुछ 'उ' 'वि' है।

∴ कुछ 'वि' 'उ' है।

स=कुछ 'उ' 'वि' है।

(३) दातीसी

= दारीई

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,

सभी 'हे' 'वि' है,

'इ'—कुछ 'हे' 'उ' है,

=म. कुछ 'उ' 'हे' है,

∴ 'इ'—कुछ 'उ' 'वि' है।

∴ कुछ 'उ' 'वि' है।

(४) फेलाप्तोन्

= फेरीओ

'ए'—कोई 'हे' 'वि' नहीं है,

कोई 'हे' 'वि' नहीं है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,


=प. कुछ 'उ' 'हे' है,

∴ 'ओ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। ∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

(५) बोगाजो=बोसमानोस्क =

दारीई

'ओ'—कुछ 'हे' 'वि' नहीं है,

 सभी 'हे' 'उ' है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,

= वस. कुछ 'नहीं-वि' 'हे' है,

∴ 'ओ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। ∴ कुछ 'नहीं-वि' 'उ' है।

स्क=कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।

(६) फेरीसोन्

= फेरीओ

' '—कोई 'हे' 'वि' नहीं है,

कोई 'हे' 'वि' नहीं है,

'इ'—कुछ 'हे' 'उ' है,

=स. कुछ 'उ' 'हे' है,

∴ 'ओ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। ∴ कुछ 'उ' 'वि' नहीं है।


३. चौथे क्रम के हीन-संयोगों का पहले क्रम के

उत्तम संयोग में रूपान्तर

(१) ग्रामान्तीप्

= बावारा

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है,

 सभी 'हे' 'उ' है,

(घ) प्रतिलोम-विधि से रूपान्तरकरण

१. दूसरे क्रम के संयोगो का रूपान्तर

(१) केसारे

‘ए’—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है,

‘आ’—सभी ‘उ’ ‘हे’ है,

∴ ‘ए’—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका अत्यन्त विरुद्ध रूप (ई) ‘कुछ ‘उ’ ‘वि’ है’ अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य को मूल विधेयवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावें—

‘ए’—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, (मूल विधेयवाक्य)

‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

∴ ‘आ’—कुछ ‘उ’ ‘हे’ नहीं है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘फेरीओ’ के रूप में है, क्योंकि यहाँ ‘वि’ हेतुपद का काम करता है।

अब, देखते हैं कि यह नया निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का अत्यन्त विरुद्ध रूप है। किंतु, आचारवाक्य की सत्यता तो पहले ही नियत कर ली जाती है, उसे असत्य माना नहीं जा सकता। इससे, मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध रूप यह नया निष्कर्ष ही असत्य माना जायगा। इस नये निष्कर्ष की असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष नहीं है, क्योंकि यह तो पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘फेरीओ’ के रूप में है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य में भी नहीं है, क्योंकि यह तो मूल विधेयवाक्य है। अतः इसके (=नये निष्कर्ष के) असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। यह जब असत्य हुआ तो इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्षवाक्य—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(२) कान्तेस्ट्रेस

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है,

‘ए’—कोई ‘उ’ ‘हे’ नहीं है,

∴ ‘ए’—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप ‘कुछ ‘उ’ ‘वि’ है’ अवश्य सत्य होगा। मूल विधेयवाक्य के साथ इसे मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावें—

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है, (मूल विधेयवाक्य)

‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

∴ ‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘हे’ है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘दारीई’ के रूप में है, क्योंकि इसमें ‘वि’ हेतुपद का काम कर रहा है।

यह नया निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध-रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। इसकी असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘दारीई’ के रूप में है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य में भी नहीं है, क्योंकि यह मूल-न्यायवाक्य से ही लिया गया है। अतः, इसके (=नये निष्कर्ष के) असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। अब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध-रूप—मूल निष्कर्ष-वाक्य—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(३) फेस्टीनो

‘ए’—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है,

‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘हे’ है,

∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप "सभी 'उ' 'वि' हैं" अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य को मूल विधेयवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावें—

‘ए’—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है, (मूल विधेयवाक्य)

‘आ’—सभी ‘उ’ ‘वि’ हैं, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

∴ ‘ए’—कोई ‘उ’ ‘हे’ नहीं है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' के रूप में है, क्योंकि इसमें 'वि' हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। इसकी असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' के रूप में है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य में भी नहीं है, क्योंकि यह तो मूल न्यायवाक्य से ही लिया गया है। अतः, इसके (=नये निष्कर्ष के) असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(४) बारोको

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ हैं, सभी ‘घोड़े’ ‘चतुष्पद’ हैं,

‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘हे’ नहीं हैं, कुछ ‘प्राणी’ ‘चतुष्पद’ नहीं हैं,

∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं हैं। ∴ कुछ ‘प्राणी’ ‘घोड़े’ नहीं हैं।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप 'सभी उ वि हैं' अथवा 'सभी प्राणी घोड़े हैं' अवश्य सत्य होगा। इसको मूल विधेयवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावें—

- ‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है, सभी ‘घोड़े’ ‘चतुष्पद’ है,
 ‘आ’—सभी ‘उ’ ‘वि’ है, सभी ‘प्राणी’ ‘घोड़े’ है,
 ∴ ‘आ’—सभी ‘उ’ ‘हे’ है। ∴ सभी ‘प्राणी’ ‘चतुष्पद’ है।

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘बार्बारा’ के रूप में है, क्योंकि इसमें ‘वि’ हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। इसकी असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘बार्बारा’ के रूप में है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य में भी नहीं है, क्योंकि यह तो मूल न्यायवाक्य से ही लिया गया है। अतः, इसके (=नये निष्कर्ष के) असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

२. तीसरे क्रम के संयोगों का रूपान्तर

(१) बाराप्ती

- ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘वि’ है,
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है,
 ∴ ‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप ‘कोई उ वि नहीं है’ अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य को मूल उद्देशवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

- ‘ए’—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)
 ∴ ‘ए’—कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' के रूप में है, क्योंकि यहाँ 'उ' हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल विवेकवाक्य का 'भेदक' होने के कारण अवश्य असत्य होगा। इसकी असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया में कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' के रूप में है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य से भी नहीं है, क्योंकि यह तो मूल न्यायवाक्य से ही लिया गया है। अतः इसके (=नये निष्कर्ष के) असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विवेकवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(२) बीसामीत्

'ई'—कुछ 'हे' 'वि' है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,

∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है।

• यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप 'कोई 'उ' 'वि' नहीं है' अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य को मूल उद्देशवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

'ए'—कोई 'उ' 'वि' नहीं है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, (मूल उद्देशवाक्य)

∴ 'ए'—कोई 'हे' 'वि' नहीं है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'केलारेण्ड' के रूप में है, क्योंकि यहाँ 'उ' हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल विवेकवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य

के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूलन्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(३) दातीसी

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘वि’ है,
 ‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है,
 ∴ ‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप ‘कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है’ अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य को मूल उद्देशवाक्य के साथ मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावें—

‘ए’—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)
 ‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)
 ∴ ‘ओ’—कुछ ‘हे’ ‘वि’ नहीं है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम संयोग ‘फेरीओ’ के रूप में है, क्योंकि यहाँ ‘उ’ हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(४) फेलाप्तोन्

‘ए’—कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है,
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है,
 ∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप 'सभी उ वि है' अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य के साथ मूल उद्देशवाक्य को मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

'आ'—सभी 'उ' 'वि' है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, (मूल उद्देशवाक्य)

∴ 'आ'—सभी 'हे' 'वि' है। (नया निष्कर्ष)

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम संयोग 'बाबारा' के रूप में है, क्योंकि यहां 'उ' हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल विवेच्यवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य प्रसत्य होगा। . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विवेच्यवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(५) बोकाडों

'ओ'—कुछ 'हे' 'वि' नहीं है, कुछ 'मनुष्य' 'ज्ञानी' नहीं है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है,

∴ 'ओ'—कुछ 'उ' 'वि' नहीं है। ∴ कुछ 'मरणशील' 'ज्ञानी' नहीं है

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप 'सभी उ वि है' अथवा 'सभी मरणशील ज्ञानी है' अवश्य सत्य होगा। इस वाक्य के साथ मूल उद्देशवाक्य को मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

'आ'—सभी 'उ' 'वि' है, सभी 'मरणशील' 'ज्ञानी' है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' है,

∴ 'आ'—सभी 'हे' 'वि' है। ∴ सभी 'मनुष्य' 'ज्ञानी' है।

बाबारा

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा । . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है । जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा । इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है ।

(६) फेरीसोन्

‘ए’—कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है,

‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है,

∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप ‘सभी उ वि है’ सत्य होगा । इसके साथ मूल उद्देशवाक्य को मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

‘आ’—सभी ‘उ’ ‘वि’ है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)

∴ ‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘वि’ है । (नया निष्कर्ष)

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा । . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है । जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा । इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है ।

३. चौथे क्रम के संयोगों का रूपान्तर

(१) त्रामान्तीप्

‘आ’—सभी ‘वि’ ‘हे’ है,

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है,

∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है।

यदि यह निष्कर्ष असत्य है, तो इसका विरुद्ध रूप 'कोई उ वि नहीं है' अवश्य सत्य होगा। इसके साथ मूल उद्देशवाक्य को मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

'ए'—कोई 'उ' 'वि' नहीं है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है, (मूल उद्देश वाक्य)

∴ 'ए'—कोई 'हे' 'वि' नहीं है। (नया निष्कर्ष)

== व्यत्यस्त—कोई 'वि' 'हे' नहीं है।

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का 'भेदक' है, अतः अवश्य असत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(२) कानेनेस

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है,

'ए'—कोई 'हे' 'उ' नहीं है,

∴ 'ए'—कोई 'उ' 'वि' नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष असत्य है, तो इसका विरुद्ध रूप 'कुछ 'उ' 'वि' है' अवश्य सत्य होगा। मूल विधेयवाक्य के साथ इसे मिला कर पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

'आ'—सभी 'वि' 'हे' है, (मूल विधेय वाक्य)

'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'हे' है। (नया निष्कर्ष)

== व्यत्यस्त—कुछ 'हे' 'उ' है।

यह नया निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका

विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा । इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है ।

(३) दीमारीस्

‘ई’—कुछ ‘वि’ ‘हे’ है,

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है,

∴ ‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप ‘कोई उ वि नहीं है’ अवश्य सत्य होगा । इसे विधेयवाक्य बना मूल उद्देशवाक्य के साथ पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

‘ए’—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)

∴ ‘ए’—कोई ‘हे’ ‘वि’ नहीं है । (नया निष्कर्ष)

= व्यत्यस्त—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है ।

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा । . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है । जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा । इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है ।

(४) फेसापो

‘ए’—कोई ‘वि’ ‘हे’ नहीं है,

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है,

∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है ।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप ‘सभी उ वि है’ अवश्य सत्य होगा । इसे विधेयवाक्य बना मूल उद्देशवाक्य के साथ पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

‘आ’—सभी ‘उ’ ‘वि’ है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)
 ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)
 ∴ ‘आ’—सभी ‘हे’ ‘वि’ है। (नया निष्कर्ष)
 = व्यत्यस्त—कुछ ‘वि’ ‘हे’ है।

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

(५) प्रेसीलोन्

‘ए’—कोई ‘दि’ ‘हे’ नहीं है,
 ‘इ’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है,
 ∴ ‘ओ’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष सत्य नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप ‘सभी उ वि है’ अवश्य सत्य होगा। उसे विधेयवाक्य बना मूल उद्देशवाक्य के साथ पहले क्रम में एक नया न्यायवाक्य बनावे—

‘आ’—सभी ‘उ’ ‘वि’ है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध)
 ‘इ’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है, (मूल उद्देशवाक्य)
 ∴ ‘ओ’—कुछ ‘हे’ ‘वि’ है। (नया निष्कर्ष)
 = व्यत्यस्त—कुछ ‘वि’ ‘हे’ है।

यह नया न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग ‘दारीई’ के रूप में है, क्योंकि इसमें ‘उ’ हेतुपद का काम करता है।

यह नया निष्कर्ष मूल विधेयवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः अवश्य असत्य होगा। इसकी असत्यता का कारण क्या है? अनुमान की प्रक्रिया

मे कोई दोष नहीं हो सकता, क्योंकि यह न्यायवाक्य पहले क्रम के उत्तम-संयोग 'दारीई' के रूप में है। फिर उस निष्कर्ष का व्युत्पन्न अनन्तरानुमान से विधिवत् निष्कर्ष निकाला गया है। इसकी असत्यता का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य में भी नहीं है, क्योंकि यह तो मूल न्यायवाक्य से ही लिया गया है। अतः इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के विधेयवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

'फ्रेसीसोन्' को प्रतिलोम-विधि से रूपान्तर करने में उसके निष्कर्ष के विरुद्ध रूप को नये न्यायवाक्य में उद्देशवाक्य भी बना कर सिद्ध कर सकते हैं। जैसे—

'ए'—कोई 'वि' 'हे' नहीं है, (मूल विधेयवाक्य)

'आ'—सभी 'उ' 'वि' है, (मूल निष्कर्ष का विरुद्ध रूप)

∴ 'ए'—कोई 'उ' 'हे' नहीं है। (नया निष्कर्ष)

= व्युत्पत्ति—कोई 'हे' 'उ' नहीं है।

यह निष्कर्ष मूल उद्देशवाक्य का विरुद्ध रूप है, अतः असत्य है। . . . इसके असत्य होने का कारण इस नये न्यायवाक्य के उद्देशवाक्य का ही असत्य होना है। जब यह असत्य हुआ तब इसका विरुद्ध रूप—मूल निष्कर्ष—अवश्य सत्य होगा। इससे सिद्ध हुआ कि मूल न्यायवाक्य प्रामाणिक है।

दृष्टव्य

(१) चौथे क्रम के 'कामेनेस्' और दूसरे क्रम के सभी संयोगों को प्रतिलोम-विधि से रूपान्तर करने में उनके निष्कर्ष के विरुद्ध रूप को नये न्यायवाक्य में उद्देशवाक्य बनाते हैं।

(२) 'कामेनेस्' को छोड़, तीसरे और चौथे क्रमों के सभी सयोगों को प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने में उनके निष्कर्ष के विरुद्ध रूप को नये न्यायवाक्य में विधेयवाक्य बनाते हैं ।

(३) 'फेमापो' और 'फ्रेसीसोन्' को प्रतिलोम विधि से रूपान्तर करने में उनके निष्कर्ष के विरुद्ध रूप को नये न्यायवाक्य में चाहे तो उद्देश-वाक्य भी और चाहे तो विधेयवाक्य भी बना सकते हैं ।

§ १९—'आवश्यकमात्र' और 'आवश्यकधिक' न्यायवाक्य

निम्न न्यायवाक्य में हेतुपद कम से कम एक बार अवश्य सर्वांगी होना है; और आधारवाक्य में बिना सर्वांगी हुए कोई पद निष्कर्ष में सर्वांगी नहीं हो सकता । इनकी बात कम से कम अवश्य होनी चाहिए ।

जिन न्यायवाक्य में इतनी ही बात पूरी हुई हो, अर्थात् हेतुपद केवल एक ही बार सर्वांगी हो और आधारवाक्य में कोई पद सर्वांगी न हो जो निष्कर्ष में सर्वांगी न हुआ हो, उसे 'आवश्यक मात्र' न्यायवाक्य कहते हैं । यदि न्यायवाक्य के दोनों आधारवाक्यों में हेतुपद सर्वांगी हो, अथवा उनमें कोई ऐसा पद सर्वांगी हो जो निष्कर्ष में सर्वांगी न हुआ हो, तो उसे 'आवश्यकधिक' न्यायवाक्य कहते हैं ।

अर्थात्, जिस न्यायवाक्य के आधारवाक्यों में कोई पद अनावश्यक सर्वांगी न हुआ हो उसे 'आवश्यकमात्र' न्यायवाक्य कहते हैं । जिस न्यायवाक्य के आधारवाक्यों में कोई ऐसा पद भी सर्वांगी हो गया हो जो उस (न्यायवाक्य) की निष्प्रति के लिए आवश्यक न था उसे 'आवश्यकधिक' न्यायवाक्य कहते हैं ।

अब, यदि सनी १६ सिद्ध-न्यायवाक्य-सयोगों की परीक्षा करें तो

'Fundamental. 'Non-fundamental Syllogism.

देखेंगे कि 'दाराप्ती', 'फेलाप्तोन्' और 'फेसापो' इन तीनों में हेतुपद दो दो बार सर्वांशी हुए हैं; और 'ब्रामान्तीप्' के आधारवाक्य में 'वि' सर्वांशी है किंतु निष्कर्ष में नहीं है। इन न्यायवाक्यों की सिद्धि के लिए इन पदों का सर्वांशी होना आवश्यक न था। पहले तीन संयोगों में हेतुपद यदि एक एक ही बार सर्वांशी होता, और चौथे संयोग में यदि 'वि' आधारवाक्य में सर्वांशी न होता, तो भी उनके वही निष्कर्ष निकलते। अतः, कुल सिद्ध-न्यायवाक्य-संयोगों में यही चार 'आवश्यकामात्र' न्यायवाक्य हैं, और शेष पन्द्रह 'आवश्यकमात्र' न्यायवाक्य हैं।

§ २०—'मंद' और 'अमंद' न्यायवाक्य

जिस न्यायवाक्य में नियमतः निष्कर्षवाक्य 'सामान्य' हो सकता हो, किंतु उसका 'विशेष' रूप ही लिया गया हो उसे मंद अथवा समावेश^१ संयोग न्यायवाक्य कहते हैं। उदाहरणार्थ—

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,

'आ'—सभी 'उ' 'हे' है,

'ई'—'. . कुछ 'उ' 'वि' है।

यह न्यायवाक्य पहले क्रम के 'वार्तारा' रूप में प्राप्त था। यहां निष्कर्ष 'सामान्य वाक्य' अपेक्षित था, किंतु उसका 'विशेष' रूप ही लिया गया है। हम ऊपर देख चुके हैं कि यदि 'समावेशक वाक्य' सत्य हो तो उसका 'समा-विष्ट वाक्य' अवश्य सत्य होगा। इस नियम के अनुसार 'आ' निष्कर्ष के बदले 'ई' लेने में कोई आपत्ति नहीं है। किंतु निष्कर्ष की व्यापकता यों ही सीमित तथा अनिश्चित कर देने में उतने अंश में सत्य का गोपन होता है। इसलिए, ऐसे न्याय वाक्य 'मंद' हैं।

^१ Weakened.

^२ Non-weakened Syllogism.

^३ Subaltern Mood.

हम देखेंगे कि कुल १६ सिद्ध न्यायवाक्यों में केवल पाँच ऐसे हैं जिनके निष्कर्ष सामान्य है—बावारा, केलारोण्ट, केसारे, कामेस्ट्रेस् और कामेनेस् । इन 'अमंद' न्यायवाक्यों के निष्कर्ष को यदि 'विशेष' रूप दे दें तो ये ही 'मंद न्यायवाक्य' हो जायेंगे; जैसे—

बावारी, केलारोण्ट, केसारे, कामेस्ट्रेस् और कामेनेस ।

तीसरे क्रम के न्यायवाक्यों में निष्कर्ष बराबर 'विशेष' होते हैं, अतः उन्हें 'मंद' करने की बात ही नहीं उठती ।

§ २१—'सबल' और 'यथावल' न्यायवाक्य

जहाँ किसी 'विशेष' वाक्य के आधार पर ही कोई निष्कर्ष निकल सकता हो, वहाँ यदि उसका सामान्य रूप दे दिया गया हो, तो उस न्यायवाक्य को सबल न्यायवाक्य कहते हैं । अर्थात्, 'सबल न्यायवाक्य' वह है जिसका कोई आधारवाक्य आवश्यकता से अधिक बल वाला हो । जैसे—

द्वाराप्ती

'आ'—सभी 'हे' 'वि' है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,

∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है ।

यहाँ, यदि विधेयवाक्य 'सामान्य' न हो कर 'विशेष' होता, तो भी यही निष्कर्ष निकलता । जैसे—

'ई'—कुछ 'हे' 'वि' है,

'आ'—सभी 'हे' 'उ' है,

∴ 'ई'—कुछ 'उ' 'वि' है । दीसामीस्

और, विधेयवाक्य को विशेष न बना कर उद्देशवाक्य को विशेष बनावें तो भी वही निष्कर्ष निकलेगा । जैसे—

^१ Strengthened. ^२ Non-strengthened Syllogism.

‘आ’—सभी ‘हे’ ‘वि’ है,
 ‘ई’—कुछ ‘हे’ ‘उ’ है,
 ∴ ‘ई’—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है। दातीसी

इतने से यह स्पष्ट मालूम होगा कि जितने ‘आवश्यकार्थिक’ न्याय-वाक्य हैं (अर्थात् दाराप्ती, फेलाप्तीन्, ब्रामान्तीप् और फेसापो)। सभी ‘सबल’ हैं। इन चारों के अलावा सभी ‘मंद’ न्यायवाक्य भी, केवल ‘कामेनोस’ (४था क्रम) को छोड़, ‘सबल’ हैं। ‘कामेनोस’ सबल न्यायवाक्य नहीं है, क्योंकि इसका कोई आधारवाक्य आवश्यकता से अधिक बल वाला नहीं है। इसके किसी आधारवाक्य को यदि सामान्य से विशेष कर दें तो कोई निष्कर्ष नहीं निकलेगा।

§ २२—शुद्ध हेतुफलाश्रित न्याय वाक्य^१

अभी तक हम ‘शुद्ध निरपेक्ष न्यायवाक्यों’ पर विचार करते रहे, जिनमें तीनों अवयव ‘निरपेक्ष वाक्य’ ही हैं। इसी तरह, न्यायवाक्य के तीनों अवयव ‘हेतुफलाश्रित वाक्य’ भी हो सकते हैं, और तब उसे ‘शुद्ध-हेतुफलाश्रित-न्यायवाक्य’ कहेंगे।

ऊपर हम देख चुके हैं कि हेतुफलाश्रित वाक्य के भी ‘गुण’ और ‘अंश’ के भेद से वही चार रूप होते हैं जो निरपेक्ष वाक्य के। हेतुफलाश्रित वाक्य का ‘गुण’ इसके ‘फल’ के गुण के, और इसका ‘अंश’ इसके ‘हेतु’ के अंश के अनुसार होता है। जैसे—

- ‘आ’—(१) यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है।
 (२) यदि ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो ‘ग’ ‘घ’ है।
 (३) यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ है।
 (४) यदि ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ है।

^१ Pure Hypothetical Syllogism.

- ‘ए’—(१) यदि क ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (२) यदि ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (३) यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (४) यदि क ‘ख’ नहीं है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।

- ‘ई’—(१) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है ।
 (२) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो ‘ग’ ‘घ’ है ।
 (३) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ है ।
 (४) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ है ।

- ‘ओ’—(१) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (२) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (३) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।
 (४) यदि कुछ ‘क’ ‘ख’ नहीं है, तो कुछ ‘ग’ ‘घ’ नहीं है ।

व्यवहार में इन रूपों का उतना उपयोग नहीं है, अतः न्यायवाक्यों में इनके मयोग कितने प्रकार के होंगे इन पर विचार करने की यज्ञ आवश्यकता नहीं है । किन्तु, इन रूपों के वं सभी मयोग मित्र होंगे जो निरपेक्ष-न्यायवाक्यों में होंगे ।

उदाहरणार्थ, बारंबार का एक रूप होगा—

- ‘आ’—यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है,
 यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘क’ ‘ख’ है,
 . . . यदि ‘क’ ‘ख’ है, तो ‘ग’ ‘घ’ है ।
 यदि ‘यह’ ‘रत्न’ है, तो ‘यह’ ‘वहुमूल्य’ है,
 यदि ‘यह’ ‘हीरा’ है, तो ‘यह’ ‘रत्न’ है,
 . . . यदि ‘यह’ ‘हीरा’ है, तो ‘यह’ ‘वहुमूल्य’ है ।

§ २३—कुछ द्रष्टव्य उपनियम

(१) यदि निष्कर्ष-वाक्य सामान्य हो, तो आधारवाक्यों में हेतुपद केवल एक बार ही सर्वांशी होगा ।'

सिद्धि—यदि निष्कर्ष-वाक्य सामान्य हो, तो यह या तो 'आ' होगा या 'ए' ।

यदि निष्कर्ष-वाक्य 'आ' हो, तो दोनों आधारवाक्य भी अवश्य 'आ' ही होंगे । क्योंकि, निष्कर्ष के विधानात्मक होने के कारण दोनों आधार-वाक्य भी अवश्य विधानात्मक होंगे, और निष्कर्ष के सामान्य होने के कारण दोनों आधार-वाक्य भी अवश्य सामान्य होंगे । दोनों आधारवाक्यों के 'आ' होने से उनमें केवल दो ही पद—दोनों के उद्देश—सर्वांशी हो सकेंगे । इन दोनों में एक तो अवश्य 'उ' होगा, क्योंकि निष्कर्ष में 'उ' सर्वांशी होने के कारण आधारवाक्य में भी अवश्य सर्वांशी होगा । दूसरा जो एक बचता है वही हेतुपद होगा ।

यदि निष्कर्ष-वाक्य 'ए' हो, तो एक आधारवाक्य भी अवश्य 'ए' होगा, और दूसरा आधारवाक्य 'आ' होगा । क्योंकि, निष्कर्ष-वाक्य सामान्य होने के कारण दोनों आधारवाक्यों को अवश्य सामान्य होना चाहिए, और निष्कर्ष-वाक्य के निषेधात्मक होने के कारण एक आधार-वाक्य को अवश्य निषेधात्मक होना चाहिए । इन दो आधारवाक्यों में केवल तीन पद सर्वांशी हैं—'आ' का उद्देश, और 'ए' के दोनों पद । अब, निष्कर्षवाक्य 'ए' होने के कारण 'उ' और 'वि' दोनों सर्वांशी हैं, और इसलिए उन्हें आधारवाक्यों में भी सर्वांशी होना चाहिए । तब, जो तीसरा एक सर्वांशी पद बचता है वह हेतुपद होगा ।

'If the conclusion be universal, the middle term can be distributed only once in the premises.

(२) केवल पहले क्रम में ही 'आ' वाक्य निष्कर्ष हो सकता है।

सिद्धि—यदि निष्कर्ष 'आ' हो, तो दोनों आधारवाक्य भी अवश्य 'आ' होंगे। क्योंकि, निष्कर्ष के विधानात्मक होने के कारण दोनों आधारवाक्य भी अवश्य विधानात्मक होंगे; और निष्कर्ष के सामान्य होने के कारण दोनों आधारवाक्य भी अवश्य सामान्य होंगे।

'आ' निष्कर्ष-वाक्य में 'उ' सर्वांगी है; इसे उद्देशवाक्य में भी सर्वांगी होना आवश्यक है। अतः, यहाँ उद्देशवाक्य का उद्देशपद ही 'उ' होगा क्योंकि इसमें केवल वही सर्वांगी है। विधेयवाक्य का उद्देशपद जो सर्वांगी है अवश्य 'हे' होगा। तब, विधेयवाक्य का विधेयपद 'वि' होगा; और उद्देशवाक्य का विधेयपद 'हे' होगा। इस तरह, इस न्यायवाक्य में क्रम होगा—

हे—वि

उ—हे

यह पहला क्रम है।

(३) पहले क्रम में आधारवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

सिद्धि—पहले क्रम में 'हे' विधेयवाक्य में उद्देश, और उद्देशवाक्य में विधेय होता है।

यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो, तो उद्देशवाक्य अवश्य 'आ' होगा : क्योंकि, दोनों आधारवाक्य न तो निषेधात्मक हो सकते हैं और न विशेष। विधेयवाक्य 'ओ' और उद्देशवाक्य 'आ' होने में यहाँ 'हे' को एक बार भी सर्वांगी होने का अवसर नहीं मिलेगा। अतः कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकेगा।

'The first figure alone can prove the proposition. 'A' 'The proposition O cannot be a premise in the 1st figure.

यदि उद्देशवाक्य 'ओ' हो, तो उक्त कारण से विधेयवाक्य अवश्य 'आ' होगा। और, निष्कर्षवाक्य 'ओ' होगा। निष्कर्षवाक्य निषेधात्मक होने के कारण उसमें 'वि' सर्वांशी होगा। उसे विधेयवाक्य में भी सर्वांशी होना आवश्यक होगा। किंतु यहा वह सर्वांशी नहीं है। अतः कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

इस तरह, सिद्ध हुआ कि पहले क्रम में आधारवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता, न तो उद्देशवाक्य और न विधेयवाक्य।

(४) चौथे क्रम में आधारवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

प्रमाण—चौथे क्रम में 'हे' विधेयवाक्य में विधेय, और उद्देशवाक्य में उद्देश होता है। यदि कोई भी आधारवाक्य 'ओ' हो तो दूसरा आधारवाक्य 'आ' होगा; और उनका निष्कर्ष 'ओ' होगा।

यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो तो इसमें 'वि' सर्वांशी नहीं होने के कारण वह निष्कर्ष में भी सर्वांशी नहीं हो सकता। किंतु निष्कर्ष 'ओ' होने के कारण उसमें 'वि' सर्वांशी होना चाहिए। इस कारण, विधेयवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

यदि उद्देशवाक्य 'ओ' हो तो इसमें 'हे' सर्वांशी नहीं होगा। तब, इसे विधेय वाक्य में सर्वांशी होना अवश्य चाहिए। किंतु विधेयवाक्य 'आ' होने के कारण इसमें भी 'हे' सर्वांशी नहीं हो सकता।

इससे सिद्ध हुआ कि चौथे क्रम में आधारवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

(५) 'ओ' विधेयवाक्य केवल तीसरे क्रम में हो सकता है।

प्रमाण—(क) पहले क्रम में विधेयवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

'The proposition O cannot be a premise in the fourth figure. 'The proposition O can be the major premise only in the third figure.

पहले क्रम में, 'हे' विधेयवाक्य में उद्देश और उद्देशवाक्य में विधेय होता है। अब, यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो, तो उद्देशवाक्य 'आ' होगा। और तब इनमें किसी में भी 'हे' सर्वांगी नहीं होगा। अतः इन में कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

(ख) दूसरे क्रम में भी विधेयवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता।

दूसरे क्रम में, दोनों आवारवाक्यों में 'हे' विधेय होता है। अतः, यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो तो इसमें 'वि' सर्वांगी नहीं होगा। किन्तु, एक आवारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा, और उसमें 'वि' सर्वांगी होना चाहिए। इस तरह 'अनुचित विधेय' दोष हो जाता है। कोई निष्कर्ष नहीं निकलेगा।

(ग) चौथे क्रम में भी विधेयवाक्य 'ओ' नहीं हो सकता। चौथे क्रम में, 'हे' विधेयवाक्य में विधेय और उद्देशवाक्य में उद्देश होता है।

यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो तो इसमें 'वि' सर्वांगी नहीं होगा। किन्तु, एक आवारवाक्य के निषेधात्मक होने के कारण निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा, और उसमें 'वि' सर्वांगी होना चाहिए। इस तरह, 'अनुचित विधेय दोष' हो जाता है। कोई निष्कर्ष नहीं निकलेगा।

(घ) तीसरे क्रम में विधेयवाक्य 'ओ' हो सकता है।

तीसरे क्रम में, 'हे' दोनों आवारवाक्यों में उद्देश होता है। यदि विधेयवाक्य 'ओ' हो तो इसमें 'वि' सर्वांगी होगा, और निषेधात्मक निष्कर्ष में 'अनुचित विधेय' दोष होने का प्रसंग नहीं आवेगा। फिर, विधेयवाक्य 'ओ' होने से उद्देशवाक्य 'आ' होगा, जिसमें 'हे' उद्देश होने के कारण सर्वांगी होगा। इस तरह, न तो 'अनुचित विधेय' का और न 'असर्वांगी हेतु' का दोष होगा। इनके आवार पर जो निष्कर्ष निकलेगा वह 'ओ' वाक्य होगा।

(६) दूसरे क्रम को छोड़, और किसी भी क्रम में 'ओ' उद्देशवाक्य नहीं हो सकता ।'

प्रमाण—(क) पहले क्रम में 'ओ' उद्देशवाक्य नहीं हो सकता, क्योंकि, जैसा ऊपर देख चुके हैं, इससे 'अनुचित विधेय' का दोष हो जायगा ।

(ख) तीसरे क्रम में यदि 'ओ' उद्देशवाक्य हो, तो विधेयवाक्य 'आ' और निष्कर्ष वाक्य 'ओ' होगा । तब, निष्कर्ष में 'वि' सर्वांशी होगा, और उसे विधेयवाक्य में भी सर्वांशी होना चाहिए । किंतु यहाँ 'आ' विधेयवाक्य में 'वि' विधेय होने के कारण सर्वांशी नहीं है । इस तरह, 'अनुचित विधेय' का दोष उपस्थित होता है ।

(ग) चौथे क्रम में यदि 'ओ' उद्देशवाक्य हो, तो विधेयवाक्य 'आ' होगा । तब, इस क्रम में 'हे' न तो विधेयवाक्य में सर्वांशी होगा और न उद्देशवाक्य में । 'असर्वांशी हेतु' दोष आ जाने के कारण कोई निष्कर्ष नहीं निकलेगा ।

(घ) दूसरे क्रम में 'ओ' उद्देशवाक्य हो सकता है । उद्देशवाक्य 'ओ' होने से विधेयवाक्य 'आ' और निष्कर्षवाक्य 'ओ' होगा । निष्कर्ष में 'वि' सर्वांशी है; और वह विधेयवाक्य में भी है (क्योंकि, यहाँ 'वि' विधेयवाक्य का उद्देश है, जो सर्वांशी है) । फिर, 'हे' उद्देशवाक्य में निषेधात्मक वाक्य के विधेय होने के कारण सर्वांशी है । इस तरह, इसके प्रावार पर निर्दोष निष्कर्ष निकल सकता है ।

(७) सभी क्रमों में, उद्देशवाक्य निषेधात्मक होने से विधेयवाक्य अवश्य सामान्य होगा ।'

'The preposition O cannot be a minor premise, in any other figure' but the second.

'In every figure, if the minor premise be negative, the major must be universal.

उद्देशवाक्य निषेधात्मक हो तो विधेयवाक्य अवश्य विधानात्मक होगा। और, उनका निष्कर्ष निषेधात्मक होगा। निषेधात्मक निष्कर्ष में 'वि' सर्वांगी होगा। उसे विधेयवाक्य में भी सर्वांगी होना चाहिए।

अब यह विधेयवाक्य विधानात्मक है, इसमें सर्वांगी 'वि' विधेय न होकर उद्देश ही होगा। और, उद्देश के सर्वांगी होने का अर्थ है उस वाक्य का सामान्य होना।

(८) यदि 'हे' दोनों आधारवाक्यों में सर्वांगी हो, तो निष्कर्ष सामान्य नहीं हो सकता।

यदि निष्कर्ष सामान्य हो, तो वह या तो विधानात्मक होगा या निषेधात्मक, या तो 'आ' या 'ए'।

यदि निष्कर्ष 'आ' हो तो दोनों आधारवाक्य भी 'आ' होंगे। क्योंकि एक भी आधारवाक्य के 'विशेष' होने में निष्कर्ष विशेष होता, और एक भी आधारवाक्य के निषेधात्मक होने में निष्कर्ष निषेधात्मक होता। निष्कर्ष 'आ' होने में उसमें 'उ' सम्मिलित होगा, और उसे आधारवाक्य में भी सर्वांगी होना चाहिए। किन्तु इन दो आधारवाक्यों के जो उद्देश सर्वांगी हैं वे तो 'हे' हैं; अतः 'उ' उनमें सर्वांगी नहीं है। निष्कर्ष में भी 'उ' सर्वांगी नहीं हो सकता। अर्थात्, निष्कर्ष सामान्य नहीं होगा।

यदि निष्कर्ष 'ए' हो तो उसमें 'उ' और 'वि' दोनों सर्वांगी होंगे, और आधारवाक्यों में भी उन्हें सर्वांगी होना चाहिए। फिर, निष्कर्ष 'ए' होने में एक आधारवाक्य अवश्य 'ए' होगा और दूसरा 'आ'। क्योंकि, एक भी आधारवाक्य के विशेष होने में निष्कर्ष विशेष होता, और दोनों के निषेधात्मक होने में कोई निष्कर्ष ही नहीं निकलना। इस तरह,

'If the middle term be distributed in both the premises the conclusion cannot be universal.

आधारवाक्यों में केवल तीन ही पद सर्वांशी हो सकेंगे। इनमें दो 'हे' होंगे, तो एक 'वि' होगा क्योंकि निष्कर्ष निषेधात्मक है। तब 'उ' को सर्वांशी होना सम्भव नहीं रहता। निष्कर्ष में भी 'उ' सर्वांशी नहीं होगा। अर्थात् वह वाक्य सामान्य नहीं होगा।

(६) यदि आधारवाक्य में 'उ' विधेय हो, तो निष्कर्ष कदापि 'आ' नहीं हो सकता।

या तो 'उ' सर्वांशी है या नहीं। यदि 'उ' सर्वांशी हो, तो उद्देशवाक्य निषेधात्मक होगा। तब निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। अतः यह 'आ' नहीं हो सकता।

यदि आधारवाक्य में 'उ' सर्वांशी न हो, तो निष्कर्ष में भी वह नहीं होगा। अर्थात् निष्कर्ष सामान्य नहीं होगा। अतः यह 'आ' नहीं हो सकता।

(१०) विधेयवाक्य में 'वि' यदि विधेय हो तो उद्देशवाक्य अवश्य विधानात्मक होगा।

विधेयवाक्य में 'वि' या तो सर्वांशी है या नहीं। यदि सर्वांशी हो तो वह वाक्य निषेधात्मक होगा। तब, उद्देशवाक्य को अवश्य विधानात्मक होना चाहिए, क्योंकि दो निषेधात्मक वाक्यों से कोई निष्कर्ष नहीं निकलता।

यदि विधेयवाक्य में 'वि' सर्वांशी न हो, तो यह निष्कर्ष में भी सर्वांशी नहीं हो सकता। अर्थात् निष्कर्ष विधानात्मक होगा। निष्कर्ष विधानात्मक होने का अर्थ है कि इसके दोनों आधारवाक्य भी अवश्य विधानात्मक होंगे। अतः उद्देशवाक्य विधानात्मक ही हुआ।

निगमन विधि

दूसरा भाग

(परंपरानुमान)

न्यायवाक्य

(स मिथ')

§ १—हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य

हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष-न्यायवाक्य मिश्र-न्यायवाक्य का वह रूप है जिसका विधेयवाक्य हेतुफलाश्रित, और उद्देशवाक्य तथा निष्कर्षवाक्य निरपेक्ष होते हैं। हेतु और फल का जो परस्पर सम्बन्ध है, वही इस न्यायवाक्य की निष्ठा का आधार है। इस 'सम्बन्ध' से दो नियम काम करते हैं—

(१) हेतु के विधान में फल का विधान कर सकते हैं, किंतु फल के विधान में हेतु का विधान नहीं कर सकते। और,

(२) फल के निषेध में हेतु का निषेध कर सकते हैं, किंतु हेतु के निषेध में फल का निषेध नहीं कर सकते।

पहले प्रकार के न्यायवाक्य को विधायक^१ और दूसरे प्रकार के न्यायवाक्य को विघातक^२ कहते हैं।

^१ Mixed Syllogism. ^२ Hypothetical-categorical Syllogism.
^३ Modus Ponens (Constructive).
^४ Modus Tollens (Destructive).

(क) विधायक हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य

इस न्यायवाक्य का विधेयवाक्य हेतुफलाश्रित होता है : इसका उद्देश्यवाक्य हेतु का निरपेक्ष विधान करता है : और, इसका निष्कर्ष-वाक्य 'फल' का निरपेक्ष विधान करता है। जैसे—

१. यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है;

'क' 'ख' है,

.. 'ग' 'घ' है।

यदि दीया जलता है, तो प्रकाश होता है,

दीया जलता है,

प्रकाश होता है।

२. यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' नहीं है,

'क' 'ख' है,

.. 'ग' 'घ' नहीं है।

यदि चीकीदार जागता है, तो चोर नहीं आते हैं,

चीकीदार जागता है,

चोर नहीं आते हैं।

३. यदि 'क' 'ग' नहीं है, तो 'ग' 'घ' है,

'क' 'ख' नहीं है,

.. 'ग' 'घ' है।

यदि कमरा अंधेरा नहीं है, तो लडका जागता है;

कमरा अंधेरा नहीं है,

.. लडका जागता है।

४. यदि 'क' 'ख' नहीं है, तो 'ग' 'घ' नहीं है,

'क' 'ख' नहीं है,

.. 'ग' 'घ' नहीं है।

यदि वृष्टि नहीं होती है, तो वान नहीं होता है;
वृष्टि नहीं होती है,
∴ वान नहीं होना है।

(ख) विधातक^१ हेतुफलाधित-निरपेक्ष न्यायवाक्य

इन न्यायवाक्य का विवेचनवाक्य हेतुफलाधित होता है : इसका उद्देश्यवाक्य 'फल' का निरपेक्ष निषेध करता है : और इसका निष्कर्ष-वाक्य 'हेतु' का निरपेक्ष निषेध करता है। जैसे—

१. यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है;
 'ग' 'घ' नहीं है,
 ∴ 'क' 'ख' नहीं है।
 यदि दीया जलता है, तो प्रकाश होना है;
 प्रकाश नहीं होना है,
 ∴ दीया नहीं जलना है।
२. यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' नहीं है;
 'ग' 'घ' है,
 ∴ 'क' 'ख' नहीं है।
 यदि चीकीदार जागता है तो बोग नहीं आते है;
 बोग आते है,
 ∴ चीकीदार नहीं जागता है।
३. यदि 'क' 'ख' नहीं है, तो 'ग' 'घ' है,
 'ग' 'घ' नहीं है,
 ∴ 'क' 'ख' है।
 यदि कमल अंधेरा नहीं है, तो लडका जागता है;

^१ Destructive.

- लड़का जागता नहीं है,
 . कमरा अघेरा है ।
 ४ यदि 'क' 'ख' नहीं है, तो 'ग' 'घ' नहीं है,
 'ग' 'घ' है,
 . 'क' 'ख' है ।
 यदि वृष्टि नहीं होती है, तो घान नहीं होता है;
 घान होता है,
 . . वृष्टि होती है ।

यह स्मरण रहे कि हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष-न्यायवाक्य के 'विधायक' तथा 'विधातक' रूप का सम्बन्ध उसके अवयवों के 'गुण' से नहीं है । अवयव विधानात्मक भी हो सकते हैं, और निषेधात्मक भी । किन्तु वे रूप इसी से जाने जाते हैं कि उद्देशवाक्य हेतु का विधान करता है, या फल का निषेध करता है ।

(ग) इन न्यायवाक्यों के दोष

इन न्यायवाक्यों के दोष दो हैं—'फल-विधान' और 'हेतुनिषेध' ।

फल-विधान दोष^१—यदि किसी हेतुफलाश्रित वाक्य के फल का विधान करके हेतु का विधान करना चाहे तो यह नहीं हो सकता । जैसे—

- यदि वह विष खाय, तो मर जाय;
 वह मर गया,
 . . उसने विष खाया ।

यह न्यायवाक्य ठीक नहीं है । क्योंकि उसके मरने के दूसरे भी हेतु हो सकते हैं । इससे सिद्ध होता है कि फल का विधान करके हेतु का विधान करना सम्भव नहीं । इस दोष को 'फल-विधान दोष' कहते हैं ।

^१ Fallacy of affirming the consequent.

इस न्यायवाक्य को शुद्ध निरपेक्ष रूप में ला कर भी इस दोष की परीक्षा कर सकते हैं। जैसे—

सभी 'विष खाने की अवस्थाएँ' 'मर जाने की अवस्थाएँ' हैं,
 'यह' 'मर जाने की अवस्था' है,
 ∴ 'यह' 'विष खाने की अवस्था' है

इस न्यायवाक्य में हेतुपद 'मर जाने की अवस्था' एक बार भी सर्वांगी नहीं है। अतः इनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता। हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य का 'फल-विधान-दोष' वही चीज है जो शुद्ध निरपेक्ष न्यायवाक्य में 'असर्वांगी-हेतु-दोष' है।

हेतु-निषेध दोष—यदि किसी हेतुफलाश्रित वाक्य के हेतु का निषेध करके फल का निषेध करना चाहे तो यह नहीं हो सकता। जैसे—

यदि वह विष खाए, तो मर जाय,
 उसने विष नहीं खाया,

∴ वह नहीं मरा।

यह न्यायवाक्य ठीक नहीं है। क्योंकि विष न खाने पर भी वह हमारे कारण में मर जा सकता है। इसमें सिद्ध होता है कि हेतु का निषेध करके फल का निषेध करना सम्भव नहीं है। इस दोष को 'हेतु निषेध दोष' कहते हैं।

इस न्यायवाक्य को शुद्ध निरपेक्ष रूप में ला कर भी इस दोष की परीक्षा कर सकते हैं। जैसे—

सभी 'विष खाने की अवस्थाएँ' 'मर जाने की अवस्थाएँ' हैं,
 'यह' 'विष खाने की अवस्था' नहीं है,
 ∴ 'यह' 'मर जाने की अवस्था' नहीं है।

इस निष्कर्ष में 'वि' सर्वांगी है, किंतु वह आचारवाक्य में सर्वांगी

'Fallacy of denying the antecedent.'

नहीं है। अतः न्यायवाक्य सिद्ध नहीं हुआ। हेतुफलाश्रित-निरपेक्षन्याय-वाक्य का 'हेतु-निषेध दोष' वही चीज है जो शुद्ध निरपेक्ष न्यायवाक्य में 'अनुचित विधेय दोष' है।

§ २—वैकल्पिक-निरपेक्ष न्यायवाक्य

वैकल्पिक-निरपेक्ष न्यायवाक्य मिश्र न्यायवाक्य का वह रूप है जिसका विधेयवाक्य वैकल्पिक, और उद्देशवाक्य तथा निष्कर्षवाक्य निरपेक्ष होते हैं। इसे संक्षेप में वैकल्पिक न्यायवाक्य भी कहते हैं।

इस न्यायवाक्य की सिद्धि का आधारभूत नियम यह है—किसी वैकल्पिक विधेयवाक्य के एक विकल्प का यदि उद्देशवाक्य में निषेध करें तो निष्कर्ष में उसके दूसरे विकल्प का विधान कर सकते हैं।^१ जैसे—

सांकेतिक

या तो 'क' 'ख' है, या 'ग' 'घ' है,

'क' 'ख' नहीं है,

∴ 'ग' 'घ' है।

या तो 'क' 'ख' है, या 'ग' 'घ' है,

'ग' 'घ' नहीं है,

∴ 'क' 'ख' है।

वास्तविक

या तो ईश्वर है, या बाइबिल झूठी है,

ईश्वर नहीं है,

^१ Disjunctive-categorical syllogism.

^२ Deny any of the alternatives of the Disjunctive major premise in the minor premise and you can affirm the other alternative of the major premise in the conclusion.

§ ३—मेण्डक-प्रयोग^१

मेण्डक (=भेड़ा) के जैसे दो भयानक सींग होते हैं जिनके बीच में पड़ कोई सुरक्षित नहीं रहता, एक से बचना चाहता है तो दूसरे की चोट लगती है, उसी तरह न्यायवाक्य के इस प्रयोग में प्रतिवादी दो ऐसे विकल्पो के बीच डाल दिया जाता है जो दोनों उसके अनिष्ट होते हैं, जिनसे बचना कठिन होता है। पहली शताब्दी के आस-पास लिखी गई पालि किताब 'मिलिन्दपञ्चो' में इस न्यायवाक्य के बड़े मुन्दर उदाहरण मिलते हैं, जिन्हें ग्रीक-सम्राट् मिलिन्द (Menandor) बौद्ध धर्म के विपक्ष में उपस्थित करता है।^२

मेण्डक-प्रयोग मिश्रन्यायवाक्य का वह रूप है जिसके विधेयवाक्य में दो हेतुफलाश्रित वाक्य सयुक्त होते हैं, उद्देशवाक्य वैकल्पिक होता है, (जिसके दोनों विकल्प या तो उनके हेतुका विधान करते हैं, या उनके फलो का निषेध करते हैं), और निष्कर्ष-वाक्य निरपेक्ष या वैकल्पिक होता है।

इस प्रयोग के तीनों अवयव इस प्रकार होते हैं—

(क) विधेयवाक्य—दो सयुक्त हेतुफलाश्रित वाक्य। जैसे—यदि तुम सत्यवादी रहो, तो मनुष्यों के अप्रिय बनोगे; और यदि असत्यवादी रहो तो ईश्वर के अप्रिय बनोगे।

(ख) उद्देशवाक्य—वैकल्पिकवाक्य, जिसके विकल्प विधेयवाक्य के दोनों हेतु का विधान करते हैं, या उसके दोनों फलो का निषेध करते हैं। जैसे—या तो तुम सत्यवादी हो या असत्यवादी, अथवा

या तो तुम मनुष्यों के अप्रिय नहीं हो, या ईश्वर के,

^१ Dilemma. 'मेण्डक' पालि भाषा का शब्द है, जिसका अर्थ होता है भेड़ा मेघ।

^२ देखिए भिक्षु जगदीश काश्यप द्वारा अनूदित 'मिलिन्द प्रश्न'।

(ग) निष्कर्षवाक्य—उद्देशवाक्य में हेतु का विधान होने से, यहाँ फलों का विधान होगा; और उसमें फलों का निषेध होने से, यहाँ हेतु का निषेध होगा। जैसा—

‘. . . या तो तुम मनुष्यों के अप्रिय बनोगे, या ईश्वर के,

अथवा

‘. . . या तो तुम सत्यवादी नहीं हो, या असत्यवादी नहीं हो।

१. मेण्डक-प्रयोग के रूप

मेण्डक-प्रयोग का उद्देशवाक्य यदि विधेयवाक्य के दोनों हेतुफलाश्रित वाक्यों के हेतु का विधान करता हो, तो उसे विधायक मेण्डक-प्रयोग^१ कहते हैं। और, यदि उसका उद्देशवाक्य विधेयवाक्य के दोनों हेतुफलाश्रित वाक्यों के फलों का निषेध करना हो, तो उसे ‘विधातक मेण्डक प्रयोग’^२ कहते हैं।

मेण्डक-प्रयोग का निष्कर्ष यदि निरपेक्षवाक्य हो तो उसे शुद्ध^३, और यदि वैकल्पिक वाक्य हो तो उसे ‘युक्त’^४ कहते हैं।

इस तरह, मेण्डक-प्रयोग के ‘विधायक’ या ‘विधातक’ होने की बात हमारे उद्देशवाक्य को देखने में मालूम होगा। और उसके ‘शुद्ध’ या ‘युक्त’ होने की बात उसके निष्कर्षवाक्य को देखने में मालूम होगा। इन दोनों बिभागों को मिला देने में मेण्डक-प्रयोग चार प्रकार के हुए—

(१) शुद्ध-विधायक, (२) युक्त-विधायक, (३) शुद्ध-विधातक, और (४) युक्त-विधातक। उनके उदाहरण हैं—

^१ Constructive Dilemma.

^२ Destructive Dilemma.

^३ Simple Dilemma.

^४ Complex Dilemma.

क. शुद्ध-विधायक मेण्डक-प्रयोग^१

विधेयवाक्य—यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है, तो 'ग' 'घ' है;

उद्देशवाक्य—या तो 'क' 'ख' है, या 'च' 'छ' है;

निष्कर्ष—'. 'ग' 'घ' है ।

विधेयवाक्य—यदि मनुष्य अपने मन से ही कुछ करता है, तो लोग उसकी टीका करते हैं; और यदि वह दूसरे के मन से कुछ करता है, तो भी लोग उसकी टीका करते हैं ।

उद्देशवाक्य—मनुष्य या तो अपने मन से ही कुछ करेगा, या दूसरे के मन से; निष्कर्ष—'. किसी भी अवस्था में, उसकी टीका की जायगी ।

यह मेण्डक-प्रयोग 'शुद्ध' है, क्योंकि इसका निष्कर्ष निरपेक्ष-वाक्य है; और, यह 'विधायक' है, क्योंकि इसके उद्देशवाक्य में विधेयवाक्य के दोनो हेतुफलाश्रित वाक्यों के हेतु का विधान किया गया है ।

'शुद्ध-विधायक मेण्डक-प्रयोग' का एक अत्यंत प्रसिद्ध उदाहरण इंग्लैण्ड के राजा सप्तम हेनरी के जालिम कर्मचारी एम्पसैन् के उस बलील का है जिससे वह अपराधियों को बड़ी बड़ी रकम में अर्थदण्ड देने को बाध्य किया करता था । वह कहा करता था—

विधेयवाक्य—यदि अपराधी किफायत से रहता है, तो उसने खूब धन बचा लिया होगा; और यदि वह बड़ा साखर्च है, तो इससे पता लगता है कि उसके पास धन है;

उद्देशवाक्य—अब, वह या तो किफायत से रहता होगा, या साखर्च होगा;

निष्कर्षवाक्य—'. उसके पास अवश्य खूब धन है (अर्थात् वह बड़ी रकम में अर्थदण्ड दे सकता है) ।

^१ Simple Constructive Dilemma.

(ल) युक्त-विधायक मेण्डक-प्रयोग^१

विधेयवाक्य—यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है, तो 'ज' 'झ' है ।

उद्देशवाक्य—या तो 'क' 'ख' है, या 'च' 'छ' है;

निष्कर्ष . . . या तो 'ग' 'घ' है, या 'ज' 'झ' है ।

एन मेण्डक प्रयोग का प्रसिद्ध उदाहरण मुत्तस्मानी सेनापति उमर खलीफा के उन दरबार में है जिसने उसने अलखेन्द्रिया के विख्यात पुस्तकालय को जना देने योग्य ठहरा कर जला दिया था । खलीफा ने पुस्तकाध्यक्ष ने कहा—

विधेयवाक्य—यदि तुम्हारी वितावे कुरान के अनुकूल है, तो कुरान के रहने इनका कोई प्रयोजन नहीं, और यदि ये कुरान के प्रतिकूल हैं, तो पातक है;

उद्देशवाक्य—अब, तुम्हारी वितावे या तो कुरान के अनुकूल होगी, या उसके प्रतिकूल;

निष्कर्ष . . . तुम्हारी वितावे या तो निष्प्रयोजन है, या पातक है ।

(ग) शुद्ध-विधायक मेण्डक-प्रयोग^२

विधेयवाक्य—यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'क' 'ख' है, तो 'च' 'छ' है;

उद्देशवाक्य—या तो 'ग' 'घ' नहीं है, या 'च' 'छ' नहीं है;

निष्कर्ष— . . . 'क' 'ख' नहीं है ।

विधेयवाक्य—यदि तुम्हें भोजन करना है, तो तुम्हें होटल जाना चाहिए; अथवा यदि तुम्हें भोजन करना है, तो तुम्हें आग जलाना चाहिए :

^१ Complex Constructive Dilemma.

^२ Simple Destructive Dilemma.

उद्देशवाक्य—या तो तुम होटल नहीं जा सकते, या आग नहीं जला सकते;
निष्कर्ष—तुम भोजन नहीं कर सकते।

(घ) युक्त-विघातक मेण्डक-प्रयोग^१

विधेयवाक्य—यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है,
तो 'ज' 'झ' है;

उद्देशवाक्य—या तो 'ग' 'घ' नहीं है, या 'ज' 'झ' नहीं है,

निष्कर्ष—या तो 'क' 'ख' नहीं है, या 'च' 'छ' नहीं है।

विधेयवाक्य—यदि वह कर्मशील होता, तो खूब काम करता; और
यदि वह विचारशील होता, तो बात समझता;

उद्देशवाक्य—या तो वह काम नहीं करता है, या बात नहीं समझता है;

निष्कर्ष . . या तो वह कर्मशील नहीं है, या विचारशील नहीं है।

*

*

*

२. मेण्डक-प्रयोग का प्रत्याख्यान^२

किसी मेण्डक-प्रयोग के विरुद्ध ठीक उलटा निष्कर्ष सिद्ध करने वाले
दूसरे मेण्डक-प्रयोग को उपस्थित करने की विधि को मेण्डक-प्रयोग का
प्रत्याख्यान कहते हैं। इसकी विधि यह है कि—

विधेयवाक्य में दोनों हेतुफलाश्रित वाक्यों के फलों को परस्पर उलट
देते हैं, और उनके गुण को बदल देते हैं।

यह प्रत्याख्यान 'युक्त-विघातक मेण्डक-प्रयोग' में ठीक होता है।
जैसे—

प्रस्तुत मेण्डक-प्रयोग

यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है, तो 'ज' 'झ' है;
या तो 'क' 'ख' है, या 'च' 'छ' है,

^१ Complex Destructive Dilemma.

^२ Rebutting a Dilemma.

∴ या तो 'ग' 'ग' है, या 'ज' 'क' है ।

प्रत्याख्यात रूप

यदि 'क' 'ख' है, तो 'ज' 'क' नहीं है; और यदि 'ज' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' नहीं है :

या तो 'क' 'ख' है, या 'घ' 'ख' है;

∴ या तो 'ज' 'क' नहीं है, या 'ग' 'घ' नहीं है ।

यहाँ देखेंगे कि प्रत्याख्यात रूप का निष्कर्ष प्रस्तुत रूप के निष्कर्ष का उलटा है । विधेयवाक्य में फलो को उलट कर जो उनके गुण बदल दिए उसमें भी कोई असंगति नहीं देख पड़ती । मिया की जूती मियां के सिर वाली कहावत की तरह, प्रस्तुत बात को उलट कर ऐसा रख दिया कि वह वक्ता के ही विरुद्ध हो गया । कुछ वास्तविक उदाहरण ले कर देखें—

प्रस्तुत मेण्डक-प्रयोग

यदि तुम्हारी किताबें कुरान के अनुकूल हैं, तो कुरान के रहते इनका कोई प्रयोजन नहीं, और यदि ये कुरान के प्रतिकूल हैं, तो पातक है :

अब, तुम्हारी किताबें या तो कुरान के अनुकूल होंगी, या उसके प्रतिकूल;

∴ तुम्हारी किताबें या तो निष्प्रयोजन हैं या पातक ।

प्रत्याख्यात रूप

यदि हमारी किताबें कुरान के अनुकूल हैं, तो पातक नहीं है; और यदि ये कुरान के प्रतिकूल हैं, तो ये निष्प्रयोजन नहीं हैं;

अब, हमारी किताबें या तो कुरान के अनुकूल हैं, या उसके प्रतिकूल;

∴ हमारी किताबें या तो पातक नहीं हैं, या निष्प्रयोजन नहीं हैं ।

×

×

×

प्रस्तुत मेण्डक-प्रयोग

यदि तुम सचाई से काम करो, तो मनुष्य तुम्हें घृणा करेगे; और
यदि तुम बेईमानी से काम करो, तो देवता लोग तुम्हें घृणा करेगे;

या तो तुम सचाई से काम करोगे, या बेईमानी से,
. . . या तो तुम्हें मनुष्य लोग घृणा करेगे, या देवता लोग ।

यह दलील दे कर एथेन्स नगर की एक माता ने अपने पुत्र को देश-
सेवा में लगने से रोकने का प्रयत्न किया । पुत्र ने इसका प्रत्याख्यान
इस प्रकार किया—

प्रत्याख्यात रूप

यदि मैं सचाई से काम करूं, तो देवता लोग मुझे प्रेम करेंगे; और
यदि मैं बेईमानी से काम करूं तो मनुष्य लोग प्रेम करेंगे ।

या तो मैं सचाई से काम करूंगा, या बेईमानी से;
. . . या तो मुझे देवता लोग या मनुष्य लोग प्रेम करेंगे ।

×

×

×

प्रस्तुत मेण्डक-प्रयोग

यदि कोई अविवाहित रहे, तो उसकी परवाह करने वाली कोई
नहीं होती; और यदि विवाहित रहे, तो उसे स्त्री की परवाह करनी
होती है;

अब, मनुष्य या तो विवाहित रहेगा, या अविवाहित;

. . . या तो उसकी परवाह करने वाली कोई नहीं होगी, या उसे
स्त्री की परवाह करनी होगी (अर्थात् दोनों अवस्थाओं में उसे चैन नहीं) ।

प्रत्याख्यात रूप

यदि कोई अविवाहित रहे, तो उसे स्त्री की परवाह करनी नहीं होती;
और यदि वह विवाहित रहे, तो उसकी स्त्री उसकी परवाह करती है;

अब, मनुष्य या तो विवाहित रहेगा, या अविवाहित,

. . . या तो उसे स्त्री की परवाह करनी नहीं होती, या उसकी स्त्री उसकी परवाह करती है (अर्थात् दोनों अवस्थाओं में उसे मौज है) ।

X

X

X

प्रसिद्ध यूनानी दार्शनिक प्रोटेगोरस् ने युआथलस को इस शर्त पर वाक्-चातुरी सिखाना स्वीकार किया कि आधी फीस तो तत्काल दे दे, और शेष पहला मुकदमा जीतने पर । सीख चुकने के बाद युआथलस ने बहुत दिनों तक किसी मुकदमे में बहस नहीं की, और फीस का शेष भाग नहीं दिया । प्रोटेगोरस् ने रुपये के लिए उस पर मुकदमा दायर किया । और, उसने उसके सामने यह मेण्डक-प्रश्न उपस्थित किया—

यदि तुम मुकदमा में हार गये, तो कचहरी के हुक्म से तुम्हें रुपये देने होंगे, और यदि तुम जीत गये, तो भी तुम्हें अपने शर्त से रुपये देने होंगे ।

उसके चतुर चेलों ने उत्तर दिया—

यदि मैं मुकदमा हार गया, तो अपने शर्त से रुपये नहीं दूंगा; और यदि मैं जीत गया, तो कचहरी के हुक्म से मुझे रुपये देने नहीं होंगे ।

*

*

*

३. मेण्डक-प्रयोग की शुद्धि^१

शास्त्रीय विचार से वही मेण्डक-प्रयोग शुद्ध है जिसमें रूप-विषयक और विषय-विषयक दोनों प्रामाणिकता पाई जाय । इसके शास्त्रीय नियमों की पूर्ति हो जाना भर पर्याप्त नहीं है, इसे वस्तुतः यथार्थ भी होना चाहिए ।

क. रूपविषयक शुद्धि^१

मेण्डक-प्रयोग यथार्थ में दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्यों का संयुक्त रूप है । किसी भी मेण्डक-प्रयोग को तोड़ कर दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्यों में रक्षित सकते हैं । जैसे—

^१ Correctness of a Dilemma

^२ Formal Correctness of a Dilemma.

सांकेतिक उदाहरण

यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है, तो 'ग' 'घ' है;
 या तो 'क' 'ख' है, या 'च' 'छ' है;
 ∴ 'ग' 'घ' है।

इसके दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य इस प्रकार होंगे—

(१) यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है,

(२) यदि 'च' 'छ' है, तो 'ग' 'घ' है,

'क' 'ख' है,

'च' 'छ' है,

∴ 'ग' 'घ' है।

∴ 'ग' 'घ' है।

वास्तविक उदाहरण

यदि कोई अपने मन से ही कुछ करता है, तो लोग उसकी टीका करते हैं; और यदि वह दूसरे के मन से कुछ करता है, तो भी लोग उसकी टीका करते हैं;

कोई या तो अपने मन से ही कुछ करेगा, या दूसरे के मन से;

∴ (दोनों तरह) लोग उसकी टीका करते हैं।

इसके दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य इस प्रकार होंगे—

(१) यदि कोई अपने मन से ही कुछ करता है, तो लोग उसकी टीका करते हैं;

कोई अपने मन से ही कुछ करता है;

∴ लोग उसकी टीका करते हैं।

(२) यदि कोई दूसरे के मन से कुछ करता है, तो लोग उसकी टीका करते हैं;

कोई दूसरे के मन से कुछ करता है;

∴ लोग उसकी टीका करते हैं।

इस तरह, मेण्डक-प्रयोग को दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्यों में विभक्त कर उनकी परीक्षा करने से मालूम होता है कि वे दोनों निर्दोष हैं। दोनों में हेतु का विधान करके फल का विधान किया गया है, जो बिल्कुल नियमानुकूल है। अतः, इस मेण्डक-प्रयोग में रूपविषयक कोई अशुद्धि नहीं है।

मेण्डक-प्रयोग की रूपविषयक शुद्धि या अशुद्धि की परीक्षा इसी तरह उन्ने दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्यों में विभक्त करके करते हैं। उदाहरण के लिए, एक अशुद्ध मेण्डक-प्रयोग की परीक्षा करके देखें—

यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है; और यदि 'च' 'छ' है, तो 'ज' 'झ' है;
या नो 'ग' 'घ' है, या 'ज' 'झ' है;
∴ या तो 'क' 'ख' है, या 'च' 'छ' है।

इसके दो हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य इस प्रकार होंगे—

(१) यदि 'क' 'ख' है, तो 'ग' 'घ' है,

(२) यदि 'च' 'छ' है, तो 'ज' 'झ' है,

'ग' 'घ' है,

'ज' 'झ' है,

∴ 'क' 'ख' है।

∴ 'च' 'छ' है।

ये दोनों न्यायवाक्य अशुद्ध हैं, क्योंकि इनमें 'फल-विधान' का दोष है। हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य में फल का विधान करके हेतु का विधान नहीं कर सकते। अतः, इस मेण्डक-प्रयोग में रूपविषयक अशुद्धि है।

स. विषय-विषयक शुद्धि^१

मेण्डक-प्रयोग की रूपविषयक शुद्धि ही पर्याप्त नहीं है। उसे विषय से भी मर्यादित होना चाहिए, अर्थात् उसके आवारवाक्य वास्तविक सत्य

^१ Material Correctness of a Dilemma.

हों। मेण्डक-प्रयोग में अशुद्धि का कारण अधिकतर उसके आधारवाक्यों का असत्य होना ही होता है। आधारवाक्यों के असत्य होने से उसका निष्कर्ष भी असत्य होता है। अतः किसी मेण्डक-प्रयोग की परीक्षा करने के लिए यह देखना होगा कि इसके आधारवाक्य सच्चे हैं या नहीं।

मेण्डक-प्रयोग की विषय-विषयक असत्यता तीन तरह से सिद्ध की जा सकती है—

(१) विधेयवाक्य के दोनो हेतुफलाश्रित वाक्यों में यदि यथार्थतः उस हेतु से वह फल निष्पन्न नहीं होता हो, तो वह विषय से असत्य है। विधेयवाक्य के असत्य होने से निष्कर्ष भी असत्य होगा। जैसे—

विधेयवाक्य—यदि खूब वृष्टि हो, तो धान सड़ जाय; और यदि वृष्टि नहीं हो, तो धान जल जाय;

उद्देशवाक्य—अब, या तो खूब वृष्टि होगी, या होगी ही नहीं;

निष्कर्ष—'. या तो धान सड़ जायगा, या जल जायगा।

इस मेण्डक-प्रयोग में दिखा सकते हैं कि यह निष्कर्ष असत्य है, क्योंकि विधेयवाक्य सच्चा नहीं है। खूब वृष्टि होने पर भी यदि पानी के निकास का पूरा प्रबन्ध रहे तो धान नहीं सड़ेगा; और वृष्टि नहीं होने पर भी यदि नहर से सिंचाव का अच्छा प्रबन्ध रहे तो धान नहीं जलेगा। अतः, यह बात सच नहीं है कि—यदि खूब वृष्टि हो, तो धान सड़ जाय; और यदि वृष्टि न हो, तो धान जल जाय।

विधेयवाक्य के हेतुफलाश्रित-वाक्यों की उपमा भेड़ के दो सींगों से दी जाती है, जिनके बीच में पड़ कोई संकटापन्न हो जाता है। अतः, उनकी असत्यता दिखा कर मेण्डक-प्रयोग को परास्त करने की इस विधि को 'शृङ्गनिग्रह विधि' कहते हैं। यह वैसा ही है जैसे कोई विगड़े भेड़ को उसकी सींगों को पकड़ कर परास्त कर दे।

'Taking the dilemma by the horns.

(२) उद्देशवाक्य तब असत्य होता है जब उसके दोनों विकल्प यथार्थ में परस्पर विरुद्ध नहीं हो। उद्देशवाक्य के दोनों विकल्प ऐसे होने चाहिए कि उन्हें छोड़ किसी तीसरे विकल्प की सम्भावना एकदम नहीं हो। यदि उन दोनों को छोड़, तीसरे विकल्प की सम्भावना रह गई हो तो वह वाक्य सत्य नहीं ठहरता।

ऊपर के उदाहरण में जो उद्देशवाक्य—अब, या तो खूब वृष्टि होगी, या होगी ही नहीं—है उसके दोनों विकल्प ऐसे नहीं हैं जो सारी सम्भावनाओं को व्याप्त कर लेंते हो; क्योंकि अतिवृष्टि और अनावृष्टि के दो विकल्पों को छोड़, यथावृष्टि का तीसरा विकल्प भी सम्भव है। अतः यह कहना असत्य है कि या तो खूब वृष्टि होगी या एकदम नहीं होगी, क्योंकि उतनी ही वृष्टि भी हो सकती है जितनी बान के लिए आवश्यक है।

इस तरह, उद्देशवाक्य के विकल्पों के बीच तीसरे विकल्प की सम्भावना दिखा कर जो मेण्डक-प्रयोग को परास्त करने की विधि है उसे 'शृङ्गान्तर्निर्गति' कहते हैं।

(३) मेण्डक-प्रयोग को परास्त करने की तीसरी विधि प्रत्याख्यान-विधि है, जिसका अध्ययन हम ऊपर कर चुके हैं। मेण्डक-प्रयोग के उत्तर में उनका प्रत्याख्यात-रूप उपस्थित कर देने से वादी को अपने तर्क की असत्यता प्रगट हो जाती है।

¹ Escaping between the horns of a dilemma.
 =दो सींगों के बीच से बच कर निकल जाना।

² Rebutting the Dilemma.

निगमन-विधि

दूसरा भाग

(परंपरानुमान)

न्यायवाक्य

(ग. संक्षिप्त)

§ १—संक्षिप्त न्यायवाक्य^१

विधेयवाक्य, उद्देशवाक्य और निष्कर्षवाक्य, इन तीन अवयवों से युक्त हो न्यायवाक्य का अपना रूप पूर्ण होता है। किंतु, अपनी साधारण बातचीत के सिलसिले में हम इसका ख्याल नहीं रखते कि हमारे तर्क में न्यायवाक्य के सभी अवयव उपस्थित हुए हैं या नहीं। हमारी प्रवृत्ति रहती है कि जितने थोड़े में बात साफ हो जाय उतना ही थोड़ा कहना। बात साफ हो जाने के बाद तर्कशास्त्र के रूपों की पूर्ति के लिए न तो अधिक कहने का हम में, और न अधिक सुनने का श्रोता में, वैर्य रहता है। अतः,

सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' हैं,

'मैं' 'मनुष्य' हूँ,

∴ 'मैं' 'मरणशील' हूँ।

इतना न कह कर हम इतना ही कह देते हैं—

मुझे भी एक न एक दिन मरना है, क्योंकि मैं भी मनुष्य हूँ;

अथवा

मैं भी मरूंगा, क्योंकि सभी मनुष्य मरणशील हैं,

^१ Enthymeme.

अथवा

सभी मनुष्य मरते हैं, और मैं भी मनुष्य हूँ ।

इतना भर कह देने से ओता के लिए बात साफ हो जाती है । पहले में विधेयवाक्य अनुक्त है, दूसरे में उद्देशवाक्य, और तीसरे में निष्कर्षवाक्य । इसे संक्षिप्त न्यायवाक्य कहते हैं ।

‘संक्षिप्त न्यायवाक्य’ के चार रूप होते हैं—

(१) पहला रूप—जिसमें विधेयवाक्य अनुक्त होता है, केवल उद्देशवाक्य और निष्कर्ष कहे जाते हैं । जैसे—

सुफरात मनुष्य है,

∴ सुकरात मरणशील है ।

(२) दूसरा रूप—जिसमें उद्देशवाक्य अनुक्त होता है, केवल विधेयवाक्य और निष्कर्ष कहे जाते हैं । जैसे—

सभी मनुष्य मरणशील हैं,

∴ सुकरात मरणशील है ।

(३) तीसरा रूप—जिसमें निष्कर्ष अनुक्त होता है, केवल दोनों आवारवाक्य कहे जाते हैं । जैसे—

सभी मनुष्य मरणशील हैं,

और, सुकरात भी मनुष्य है ।

(४) चौथा रूप—जिसमें केवल एक ही वाक्य कहा जाता है, और उसमें यह सामर्थ्य होता है कि वह सारे न्यायवाक्य का बोध करा दे । बातचीत के सिलसिले में बहुधा ऐसा होता है कि एक वाक्य के ही कह देने से सारी युक्ति समझ ली जाती है । जैसे—किसी बड़े योगी को भी कभी सासारिक माया में आसक्त होते देख कोई कह उठे—

‘Enthymemes are of four orders.

“मनुष्य अपूर्ण है,” तो इतने से सारा न्यायवाक्य व्यक्त हो जाता है, यह कि—

सभी मनुष्य अपूर्ण है,
यह योगी मनुष्य है,
∴ यह योगी अपूर्ण है।

न्यायवाक्य

(घ. युक्ति-माला^१)

§ १—युक्ति-माला, अनुलोम और प्रतिलोम .

जब दो या दो से अधिक न्यायवाक्य लगातार इस प्रकार आवे कि सभी जा कर एक ही निष्कर्ष को सिद्ध करें, तो उसे युक्ति-माला कहते हैं। जैसे—

- (१) सभी 'ख' 'ग' है,
सभी 'क' 'ख' है,
∴ सभी 'क' 'ग' है।
- (२) सभी 'ग' 'घ' है,
सभी 'क' 'ग' है,
∴ सभी 'क' 'घ' है।
- (३) सभी 'घ' 'च' है,
सभी 'क' 'घ' है,
∴ सभी 'क' 'च' है।

^१Compound Syllogism.
Train of Reasoning.

ये न्यायवाक्य एक के बाद एक इस तरह आते हैं, कि पहले का निष्कर्ष दूसरे का आधारवाक्य होता जाता है; और सभी मिल कर अन्त में यह सिद्ध करते हैं कि “सभी क च है” । इसे न्यायवाक्यावली^१ या न्यायवाक्य-सन्निपात^२ कहते हैं ।

इस सिलसिले में, जब एक न्यायवाक्य का निष्कर्ष दूसरे न्यायवाक्य में आधार बनता है, तब पहले न्यायवाक्य के सम्बन्ध में दूसरे को उपकृत न्यायवाक्य,^३ और दूसरे के सम्बन्ध में पहले को उपकारक न्यायवाक्य^४ कहते हैं । इसी तरह, कोई ‘उपकृत न्यायवाक्य’ भी एक दूसरे न्यायवाक्य का ‘उपकारक’ बन सकता है, जब इसका निष्कर्ष उसका आधार बन जाय; और कोई ‘उपकारक न्यायवाक्य’ भी दूसरे न्यायवाक्य का ‘उपकृत’ हो सकता है, यदि उसका निष्कर्ष इसमें आधार के ऐसा प्रयुक्त हुआ हो । ऊपर के उदाहरण में, दूसरा न्यायवाक्य पहले के सम्बन्ध में ‘उपकृत’ है, किंतु तीसरे के सम्बन्ध में ‘उपकारक’ ।

फिर, ऊपर के उदाहरण में हम देखते हैं कि यह ‘युक्ति-माला’ उपकारक से उपकृत की दिशा में जाती हुई अन्त में एक निष्कर्ष को सिद्ध करती है । अतः, इसे उपकृत-गामी युक्ति-माला^५ कहते हैं । सारी न्याय-माला का प्रवाह अन्तिम निष्कर्ष की ओर है, अतः इसे अनुलोमयुक्ति-माला^६ भी कहते हैं । इस न्यायमाला में पहले न्यायवाक्य का निष्कर्ष दूसरे में सन्निपात होता जाता है, अतः इसे संश्लेषकयुक्तिमाला^७ भी कहते हैं ।

इसके विपरीत, यदि न्यायमाला की दिशा उपकृत से उपकारक की ओर हो, अर्थात् पहले आने वाले न्यायवाक्यों के आधारवाक्य अगले के

^१ Polysyllogism. ^२ Episyllogism. ^३ Prosylogism.
^४ Episyllogistic train of syllogism.

^५ Progressive train of syllogism.

^६ Synthetic train of syllogism.

निष्कर्ष होते जायं, तो उसे प्रतिलोम-युक्तिमाला^१ या उपकारक-गामी^२ युक्तिमाला कहते हैं। जैसे—

- (१) सभी 'क' 'च' है,
 ∴ सभी 'घ' 'च' है, और
 सभी 'क' 'घ' है।
 (२) सभी 'क' 'घ' है,
 ∴ सभी 'ग' 'घ' है, और
 सभी 'क' 'ग' है।
 (३) सभी 'क' 'ग' है,
 ∴ सभी 'ख' 'ग' है, और
 सभी 'क' 'ख' है।

इस न्यायमाला में अन्तिम निष्कर्ष ही सबसे पहले कह दिया जाता है, और उसे प्रामाणित करने के लिए युक्तियाँ देते हैं। इस माला में पहले न्यायवाक्य के आधारी में से एक विस्लिष्ट हो कर आगे के न्यायवाक्य का निष्कर्ष होता है, इससे इसे विस्लेषक-युक्तिमाला^३ भी कहते हैं।

न्यायवाक्य

(३ संक्षिप्त युक्तिमाला)

§ १—संक्षिप्त-अनुलोम-युक्तिमाला^४

जिस 'संक्षिप्त-न्यायमाला' में सभी 'उपकारक' न्यायवाक्यों के निष्कर्ष (तथा 'उपकृत'^५ न्यायवाक्यों में आधार के रूप में भी उनका

^१ Regressive train of syllogism. ^२ Prosylogistic train of syllogism. ^३ Analytic train of reasoning.

^४ Sorites= Abridged progressive train of reasoning.

प्रयोग) अनुक्त हो, उसे संक्षिप्त-अनुलोम-युक्ति माला कहते हैं। जैसे—

सभी 'क' 'ख' है,
 सभी 'ख' 'ग' है,
 सभी 'ग' 'घ' है,
 सभी 'घ' 'च' है,
 ∴ सभी 'क' 'च' है।

यदि इसमें 'उपकारक' न्यायवाक्यों के निष्कर्ष अनुक्त न होते तो इसका रूप होता—

(१) सभी 'ख' 'ग' है,
 सभी 'क' 'ख' है,
 ∴ सभी 'क' 'ग' है।
 (२) सभी 'ग' 'घ' है,
 सभी 'क' 'घ' है,
 ∴ सभी 'क' 'घ' है।
 (३) सभी 'घ' 'च' है,
 सभी 'क' 'घ' है,
 ∴ सभी 'क' 'च' है।

इन न्यायवाक्यों में काले अक्षरों में लिखे अवयव ऊपर के संक्षिप्त रूप में अनुक्त हैं।

इसके दो प्रकार

(क) अरस्तू के मत से^१

अरस्तू के मत से 'उपकारक न्यायवाक्य' का निष्कर्ष जो अनुक्त होता है वह 'उपकृत न्यायवाक्य' में उद्देश्यवाक्य होता है। जैसे—

^१ Aristotelian Sorites.

'चेतक' 'एक घोड़ा' है,
 'घोड़ा' 'चतुष्पद' है,
 'चतुष्पद' 'प्राणी' है,
 'प्राणी' 'एक सत्ता' है,
 . . 'चेतक' 'एक सत्ता' है।

इन न्यायवाक्यों को पूर्ण रूप से व्यक्त करके रखे तो इसका यह रूप होगा—

(१) सभी 'घोड़ा' 'चतुष्पद' है,
 'चेतक' 'घोड़ा' है,
 ∴ 'चेतक' 'चतुष्पद' है।

(२) सभी 'चतुष्पद' 'प्राणी' है,
 'चेतक' 'चतुष्पद' है,
 ∴ 'चेतक' 'प्राणी' है।

(३) सभी 'प्राणी' 'एक सत्ता' है,
 'चेतक' 'प्राणी' है,
 ∴ 'चेतक' 'एक सत्ता' है।

(ख) गोकलेनियस् के मत से'

गोकलेनियस् के मत से 'उपकारक न्यायवाक्य' का निष्कर्ष जो अनुक्त होता है वह उपकृत न्यायवाक्य में विधेयवाक्य का काम करता है। जैसे—

'प्राणी' 'एक सत्ता' है,
 'चतुष्पद' 'प्राणी' है,
 'घोड़ा' 'चतुष्पद' है,

‘चेतक’ ‘घोडा’ है,
 ∴ ‘चेतक’ ‘एक मत्ता’ है।

इन न्यायवाक्यों की पूर्ण रूप में व्यक्त करके रखे तो इसका यह रूप होगा—

- (१) सभी ‘प्राणी’ ‘सत्ता’ है,
 ‘सभी ‘चतुष्पद’ ‘प्राणी’ है,
 ‘सभी ‘चतुष्पद’ ‘मत्ता’ है।
- (२) सभी ‘चतुष्पद’ ‘मत्ता’ है,
 सभी ‘घोडा’ ‘चतुष्पद’ है,
 ∴ सभी ‘घोडा’ ‘मत्ता’ है।
- (३) सभी ‘घोडा’ ‘मत्ता’ है,
 ‘चेतक’ ‘घोडा’ है,
 ‘चेतक’ ‘मत्ता’ है।

§ ३—दोनों प्रकारों में अन्तर

अरस्तू और गोकर्लेनियम द्वारा प्रतिपादिन इन दो रूपों की परीक्षा करने में स्पष्ट होगा कि इन न्यायवाक्यों के आधारवाक्य तथा निष्कर्ष समान होने हुए भी उनमें ये अन्तर हैं—

(क) विधेयपद—अरस्तू की विधि में सबसे अन्तिम आधारवाक्य का विधेय ‘वि’ है; किन्तु गोकर्लेनियम विधि में सबसे प्रथम आधारवाक्य का विधेय ‘वि’ है।

(ख) उद्देश्यपद—अरस्तू की विधि में ‘उ’ सर्व-प्रथम उद्देश्य है, किन्तु गोकर्लेनियम विधि में यह सबसे अन्तिम उद्देश्य है।

(ग) अनुक्त-निष्कर्ष—अरस्तू की विधि में ‘उपकारक न्यायवाक्य’ का अनुक्त निष्कर्ष ‘उपकृत न्यायवाक्य’ में उद्देश्यवाक्य का काम करता है; किन्तु गोकर्लेनियम विधि में यह उसमें विधेयवाक्य का काम करता है।

(घ) आधारवाक्य—अरस्तू की विधि में सर्व प्रथम आधार उद्देश-वाक्य होता है, और तदनन्तर सभी आधार विधेयवाक्य होते हैं। किंतु गोकलेनियन विधि में सर्व प्रथम आधार विधेयवाक्य होता है, और तदनन्तर सभी आधार उद्देशवाक्य होते हैं।

§ ४—संचित-अनुलोम युक्तिमाला के नियम

यदि इस न्यायमाला के सभी न्यायवाक्य पहले क्रम के हों, तो ऊपर की दोनों विधियों में ये नियम होंगे—

(१) एक ही आधारवाक्य निषेधात्मक हो सकता है—अरस्तू की विधि में अन्तिम, और गोकलेनियस की विधि में सर्व-प्रथम।

प्रमाण—इस न्यायमाला में एक से अधिक आधार-वाक्य निषेधात्मक नहीं हो सकते। एक आधारवाक्य के निषेधात्मक होने से उसका निष्कर्ष भी निषेधात्मक होगा। तब, दो वाक्य यदि निषेधात्मक हुए तो एक ही न्यायवाक्य के दोनों आधार निषेधात्मक हो जायेंगे, जिनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता।

अरस्तू की विधि में अन्तिम आधारवाक्य ही, और गोकलेनियस की विधि में सर्व-प्रथम आधारवाक्य ही निषेधात्मक हो सकता है। यदि कोई भी आधारवाक्य निषेधात्मक हुआ तो अन्तिम निष्कर्ष अवश्यमेव निषेधात्मक होगा। तब, उसमें 'वि' सर्वांशी होगा। इसलिए उस आधारवाक्य को भी निषेधात्मक होना चाहिए जिसमें 'वि' विधेय के ऐसा प्रयुक्त हुआ हो। वह आधारवाक्य अरस्तू की विधि में अन्तिम, और गोकलेनियस की विधि में सर्वप्रथम ही है। यदि किसी बीच वाले आधारवाक्य को निषेधात्मक माने तो 'अनुचित विधेय' का दोष उपस्थित हो जायगा।

(२) एक ही आधारवाक्य विज्ञेय हो सकता है—अरस्तू की विधि में सर्व प्रथम, और गोकलेनियस की विधि में अन्तिम।

प्रमाण—इस न्यायमाला में एक से अधिक आधारवाक्य 'विशेष' नहीं हो सकते । एक आधारवाक्य के विशेष होने से उसका निष्कर्ष भी विशेष होगा । तब, यदि दो वाक्य विशेष हुए तो एक ही न्यायवाक्य के दोनों आधार विशेष हो जायेंगे, जिनसे कोई निष्कर्ष नहीं निकल सकता ।

अस्तु की विधि में सर्वप्रथम आधारवाक्य ही विशेष हो सकता है । इस विधि में सर्वप्रथम को छोड़ जेप आधार विवेकवाक्य है । फिर, यह नियम तो उसी संक्षिप्त न्यायमाला में लागू होता है जिसके सभी न्याय-वाक्य पहले क्रम में हो । और, पहले क्रम का यह असाधारण नियम है कि उसमें विवेकवाक्य अवश्य सामान्य होगा । अतएव, इस न्यायमाला में सर्वप्रथम आधारवाक्य ही विशेष हो सकता है, क्योंकि केवल वही उद्देशवाक्य है ।

गोक्लेनियस् की विधि में अन्तिम आधारवाक्य ही विशेष हो सकता है । इस विधि में अन्तिम को छोड़ कोई दूसरा आधारवाक्य 'विशेष' हो, तो उसका निष्कर्ष भी विशेष होगा । फिर, इस विधि में 'उपकारक न्यायवाक्य' का निष्कर्ष 'उपकृत न्यायवाक्य' का विवेकवाक्य होता है । यह 'विशेष' नहीं हो सकता, क्योंकि पहले क्रम में विवेकवाक्य हमेशा सामान्य होता है । अतएव, गोक्लेनियस् की विधि में केवल अन्तिम आधारवाक्य विशेष होता है । यदि कोई दूसरा आधारवाक्य 'विशेष' हो, तो 'असर्वांगी हेतु' का दोष उपन्यत हो जायगा ।

§ ५—संक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायमाला'

संक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायमाला प्रतिलोम न्यायमाला का वह रूप है जिसमें प्रत्येक 'उपकारक न्यायवाक्य' का एक न एक आधारवाक्य अनुक्त रहता है ।

'Epicheirema=Condensed regressive train of reasoning.

ऊपर देख चुके हैं कि प्रतिलोम-न्यायमाला की दिशा 'उपकृत न्याय-वाक्य' से 'उपकारक न्यायवाक्य' की ओर होती है। जब यह 'संक्षिप्त' होती है तब सर्वप्रथम 'उपकृत न्यायवाक्य' अपने पूरे रूप में उपस्थित किया जाता है; तदनन्तर इसके आधारवाक्यों को सिद्ध करने के लिए संक्षिप्त 'उपकारक न्यायवाक्यों' की माला दी जाती है।

यदि उपस्थित 'उपकृत न्यायवाक्य' के आधार संक्षिप्त न्यायवाक्य से सिद्ध किए जाते हैं, तो उसे सरल-संक्षिप्त-प्रतिलोम-युक्तिमाला^१ कहते हैं। यदि उन संक्षिप्त न्यायवाक्यों को सिद्ध करने के लिए फिर भी दूसरे संक्षिप्त न्यायवाक्य दिए गए हों, तो उसे संकुल-संक्षिप्त-प्रतिलोम-युक्तिमाला^२ कहते हैं।

यदि उपस्थित 'उपकृत न्यायवाक्य' के दोनों आधार संक्षिप्त न्यायवाक्य से सिद्ध किए जाते हैं, तो उसे उभय-संक्षिप्त-प्रतिलोम-युक्ति-माला^३ कहते हैं। और, यदि उसका एक ही आधार संक्षिप्त न्यायवाक्य से सिद्ध किया जाय तो उसे अनुभय-संक्षिप्त-प्रतिलोम-युक्तिमाला^४ कहते हैं।

इस तरह, 'संक्षिप्त-प्रतिलोम-युक्तिमाला' चार प्रकार की हुई—

(१) सरल-अनुभय^५

सभी 'क' 'ख' है
 ∴ सभी 'ग' 'ख' है, और
 सभी 'क' 'ग' है।

^१ Simple Epicheirema.

^२ Complex Epicheirema. ^३ Double Epicheirema.

^४ Single Epicheirema. ^५ Simple Single Epicheirema.

फिर—

सभी 'ग' 'ख' है,

सभी 'घ' 'ङ' है।

इसे पूर्णतः व्यक्त करने में रूप होगा—

उपकृत—

सभी 'ग' 'घ' है,

सभी 'क' 'ग' है,

सभी 'क' 'घ' है।

उपकारक—

सभी 'घ' 'ग' है,

सभी 'ग' 'घ' है,

सभी 'ग' 'घ' है।

यहाँ हम देखते हैं कि पहले न्यायवाक्य का एक आधार—सभी 'ग' 'ख' है—हमारे न्यायवाक्य का निष्कर्ष है। यह न्यायमाला 'उपकृत' से 'उपकारक' की ओर बढ़ती है। अर्थात् यह प्रतिलोम न्यायमाला है। ऊपर के उदाहरण में, 'उपकारक' का एक आधार—सभी 'ग' 'घ' है—अनुक्त था, इसलिए यह 'सक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायमाला' है।

इसका यह 'सरल' रूप है, क्योंकि आधारवाक्य को एक ही सक्षिप्त न्यायवाक्य में मिश्र किया है। फिर, इसका यह 'अनुभव' रूप है, क्योंकि दोनों आधारों में केवल एक ही की सिद्धि की गई है।

(२) सरल-उभय

सभी 'क' 'ग' है,

सभी 'ग' 'ख' है, और सभी 'क' 'ग' है।

सभी 'ग' 'ख' है,

सभी 'घ' 'ङ' है, और

सभी 'क' 'ग' है,

सभी 'क' 'घ' है।

'Simple Double Epicheirema

यह 'सरल' है क्योंकि इसके आधारवाक्य वाक्य एक एक ही संक्षिप्त न्यायवाक्य से सिद्ध किए गए हैं। और, यह 'उभय' है, क्योंकि इसके दोनों आधारों की सिद्धि की गई है। पहला संक्षिप्त न्यायवाक्य उसके विधेयवाक्य—सभी 'ग' 'ख' है—को; और दूसरा उसके उद्देशवाक्य—सभी 'क' 'ग' है—को सिद्ध करता है। इसे पूर्णतः इस प्रकार व्यक्त कर सकते हैं—
उपकृत—

सभी 'ग' 'ख' है,
सभी 'क' 'ग' है,
सभी 'क' 'ख' है।

उपकारक—

(क) सभी 'ब' 'ख' है,
सभी 'ग' 'घ' है,
सभी 'ग' 'ख' है।
(ख) सभी 'ब' 'ग' है,
सभी 'क' 'घ' है,
सभी 'क' 'ग' है

इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि पहला 'उपकारक न्यायवाक्य' उसके विधेयवाक्य को, और दूसरा उसके उद्देशवाक्य को सिद्ध करता है।

(३) अनुभय-संकुल'

सभी 'क' 'ख' है, . . . सभी 'ग' 'ख' है, और सभी 'क' 'ग' है।
सभी 'ग' 'ख' है, . . . सभी 'ब' 'ख' है; और सभी 'ब' 'ख' है,
सभी 'ब' 'ख' है।

यह संक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायवाक्य 'संकुल' है, क्योंकि यहाँ 'उपकृत' न्यायवाक्य का एक आधार संक्षिप्त-न्यायवाक्य से सिद्ध किया गया, फिर उसका भी आधार एक दूसरे संक्षिप्त न्यायवाक्य से सिद्ध किया गया।

फिर, यह 'अनुभय' है, क्योंकि 'उपकृत न्यायवाक्य' का एक ही आधार मित्र किया गया दूसरा—मनी 'क' 'ग' है—मही मित्र किया गया ।

(४) उभय-सकुल'

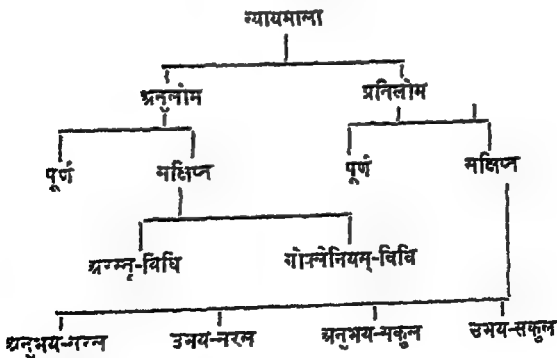
मनी 'क' 'ग' है . मनी 'ग' 'ख' है, और मनी 'क' 'ग' है ।
मनी 'ग' 'ख' है, . मनी 'घ' 'ग' है; और मनी 'घ' 'ख' है,
मनी 'च' 'ग' है ।

और फिर—

मनी 'क' 'ग' है, . मनी 'छ' 'ग' है; और मनी 'छ' 'ग' है,
मनी 'ज' 'ग' है ।

यह 'उभय-सकुल-मक्षिप्त-प्रतिलोम-न्यायमाला' का उदाहरण है, क्योंकि इस 'उपकृत न्यायवाक्य' के दोनों आधार पहले एक एक संक्षिप्त न्यायवाक्य में मित्र किए गए फिर उनके आधारवाक्य को भी मित्र करने के लिए हमने मक्षिप्त न्यायवाक्य दिए गए ।

न्यायमाला के विभिन्न न्य निम्न तालिका में प्रकट होंगे—



' Double Complex.

परिशिष्ट

१-परिशिष्ट

विचार की मर्यादा

§ १-विचार की मर्यादा के तीन नियम'

कहू ऐसे सामान्य नियम हैं जिन्हें मिला करने के लिए किसी प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। वे उतने स्पष्ट होते हैं कि मानने आते ही उन्हें हम मान लेते हैं; उनके प्रत्यक्षा होने की हम कल्पना भी नहीं कर सकते। ऐसे नियमों को स्वयंसिद्ध' कहते हैं। उदाहरणार्थ, गणित का विद्यार्थी प्राग्भूत में ही अपने शास्त्र का एक स्वयंसिद्ध पटना है कि "बराबर से बराबर जोड़ने में उनका योग बराबर होता है"। पाच-पाँच मेर के दो बजन हो; उनमें यदि एक-एक मेर और मिला दे तो वे बराबर ही होंगे। यह इतना स्पष्ट है कि कोई भी विद्यार्थी इसे तुल्य मान लेगा। यदि वह यह न मान ले, अथवा समझ न ले, तो गणित-शास्त्र में उसकी कोई गति नहीं हो सकती, क्योंकि गणितशास्त्र की सारी मर्यादा इन्हीं स्वयंसिद्ध नियमों पर आश्रित है। उन्नी प्रकार, नवशास्त्र के भी कुछ ऐसे स्वयंसिद्ध नियम हैं जिन पर आदर्श विचार की मर्यादा निर्धार करती है। इन्हें अंग्रेजी में Laws of Thought अर्थात् विचार के नियम कहते हैं। यही नियम 'विचार की मर्यादाएँ' हैं। मोटे तौर से, इन नियमों को संक्षेप में इस प्रकार समझें—

'Three Laws of Thought.

'Axiom.

यदि कोई कहे कि 'घोडा दूध देता है', तो लोग मुन कर हँस देंगे । क्यों ? क्योंकि यह स्पष्टतः असंगत बात है । इसमें विचार की मर्यादा की अवहेलना की गई है । अमुक जानवर यदि घोडा है तो सवारी में जा सकता है, गाड़ी में जुत सकता है, घुड़-दौड में जा सकता है, चना खा सकता है, इत्यादि सभी बातें जो घोडे में होती हैं वे इसमें हो सकती हैं । दूध देना गाय का काम है, वह घोडे में नहीं होता । इसी को इस तरह कह सकते हैं कि—घोडा घोडा है : घोडा गाय नहीं है ।

घोडे या गाय की बात छोड कर साधारण रूप में यह यो व्यक्त किया जा सकता है कि—कोई भी चीज वही है जो वह है, वह वह नहीं हो सकती जो वह नहीं है । ये दो बातें विचार की मर्यादा के पहले दो नियमों का बोध करती हैं । पहले नियम को 'तदात्मभाव'^१ कहते हैं, सकेतो में इसे इस तरह प्रकट करते हैं—'क' 'क' है । दूसरे नियम को, 'तद्विभक्तिपरिहार'^२ कहते हैं । सकेतो में इसे इस तरह प्रकट करते हैं—कोई चीज 'क' और 'क-भिन्न' दोनों नहीं हो सकती । इन दोनों नियमों को ऊपर के उदाहरण में इस तरह समझे कि—अमुक जानवर यदि घोडा है तो घोडा ही है, वह घोडा और घोडा से भिन्न दोनों नहीं हो सकता ।

'तदात्मभाव' का नियम बताता है कि एक चीज क्या है, और 'तद्विभक्तिपरिहार' का नियम बताता है कि वह क्या नहीं है । इन दोनों के आधार पर एक तीसरा नियम निकलता है, यह कि—कोई चीज या तो 'क' होगा या 'क-भिन्न' । ऊपर के उदाहरण में—अमुक जानवर या तो 'घोडा' है या 'घोडा से भिन्न कोई दूसरा' । अब, अमुक जानवर इन दोनों विकल्पों को छोड कुछ और नहीं हो सकता, क्यों कि 'घोडा से भिन्न कोई दूसरा' इस विकल्प में दूसरे गाय, बकरी, बाघ, मनुष्य आदि आदि समस्त जानवरों

^१ Law of Identity.

^२ Law of Contradiction.

का मनावेन हो गया है। विरुद्ध विकल्पो के बीच किसी भी मध्ययोग का निषेध करने वाले इस नियम को 'मध्ययोगपरिहार' कहते हैं।

'तदात्मभाव', 'तद्विषय पण्डित' और 'मध्ययोगपरिहार', विचार की मर्यादा के वही तीन नियम हैं। ये नियम स्वयंनिष्ठ हैं; इनकी प्रामाणिकता सभी मर्यादित विचारों में समान रूप से व्यापक है। इनका उल्लंघन होने में 'घोटा दूध देना है' जैसी असम्बद्ध बात उपस्थित होती है।

'तदात्मभाव' और 'तद्विषयपण्डित', यथार्थ में दो पृथक् नियम नहीं हैं, किन्तु ये विद्यात्मान्तर और निषेधात्मक दो दृष्टियों से स्थापित किए गए एक ही निष्ठान्त को सूचित करते हैं। 'तद्विषयपरिहार' और 'मध्ययोगपरिहार' एक दूसरे के पूरक हैं, क्योंकि इन दोनों नियमों से निषेध का स्थान पूर्ण रूप में व्यक्त हो जाता है। साथ साथ हम यह देखेंगे कि इस अर्थ में ये नियम अपने में स्वतंत्र भी हैं कि उनमें एक को दूसरे ही में नहीं निहित कर सकते।

७२—तदात्मभाव

मज्झिमा-निकाय में मिलबट्ट कहना है कि इस नियम का प्रयोजन 'अव्यवसाय' की प्रशिक्षण में सम्बन्धना स्थापित करना है। अन्य वही है जो विकाला-याचिन है। घटले महाशय कहते हैं—

"जो अन्य है वह अवगम्य अन्य है, जो भूत है वह बराबर भूत है। अन्य सम्बन्ध स्वतंत्र है यही नहीं, वह तो पण्यवर्तन और मयोग ने भी सुक्त है। ज्ञान या दिग्मा में हेतुको करने में, अथवा किसी भी बात और प्रकरण में पण्यवर्तन ना कर अन्य को मित्या नहीं बनाया जा सकता। यदि में

जो कहता हूँ वह सत्य है, तो वह सदैव सत्य ही रहेगा” (Logic, p. 133)। अतएव, किसी भी वाक्य का विषय ध्रुव तथा स्थिर होगा, क्योंकि वह सत्य का प्रतिपादन करता है। अपने वाक्यों को जब ऐसा मान कर चलें तभी हमारे विचार और तर्क निर्दोष हो सकते हैं। ठीक इसी अर्थ में ‘तदात्मभाव’ का नियम तर्कशास्त्र के सिद्धान्त का मूल कहा गया है, जो सत्य विचार और तर्क का शास्त्र है। यदि किसी एक स्वीकृत वाक्य को जब मर्जी हो बदल दे, या उसके अभिप्राय को एक बार एक प्रकार से ग्रहण करे, और दूसरी बार दूसरे प्रकार से, तो हमारे विचार ऊटपटांग हो जायेंगे और हमारे तर्क खिलवाड़ जैसे होंगे। वैसे तर्क की प्रक्रिया के किसी क्रम पर आस्था नहीं होगी, क्योंकि उस प्रक्रिया के दूसरे क्रम पर आते इसका शस्य होगा कि पहला वाक्य कहीं बदल तो नहीं गया। वैसी अवस्था में, किसी मूल आधार वाक्य को स्वीकार करके भी उसके (विधिवत् प्राप्त) निष्कर्ष को अस्वीकार कर देने की छुट्टी रहेगी।

इसे यो कह सकते हैं कि, ‘तदात्मभाव’ केवल यह बताता है कि हम किसी वाक्य को साथ साथ स्वीकार और अस्वीकार दोनों नहीं कर सकते। ‘तद्भिन्नपरिहार’ का नियम भी यही बताता है। असल में बात यह है कि ‘तदात्मभाव’ और ‘तद्भिन्नपरिहार’ एक ही सिद्धान्त को क्रमशः विधान और निषेध की दृष्टियों से स्थापित करते हैं। तर्कशास्त्री सिग्वर्ट इसी को यो व्यक्त करता है कि, युगपत् विधान और निषेध के परिहार से ही अव्यवसाय की सम्बद्धता स्थापित होती है।

मिल महाशय की परिभाषा

तर्कशास्त्री मिल ‘तदात्मभाव’ के नियम की परिभाषा इस प्रकार करता है, “एक प्रकार की शब्द-योजना में कही गई जो बात सत्य है वह उन सभी प्रकार की शब्द-योजनाओं में सत्य होगी जो उसी अर्थ को व्यक्त

करती है ।” भाषा ही विचार का अभिव्यञ्जक है, इस दृष्टि से इस पणिभाषा को ग्रहण करना आवश्यक है । एक वाक्य को चाहे हम किसी प्रकार भी व्यक्त करें, तब तक कोई आपत्ति नहीं है जब तक उसका भाव समान रहता है । क्योंकि तर्कशास्त्र में वाक्य के कुछ निश्चित रूप स्थिर करने ही पड़ते हैं हमें उनका अधिकार होना चाहिए कि लौकिक भाषा में उन्हें गए किसी वाक्य से, उनके भाव को विलग्न सुरक्षित रख, नाम्नीय रूप में ला सकें । अनन्तरानुभाव के साधन में मिल की इस पणिभाषा का बड़ा उपयोग है । इस पर आगे चल कर विचार करेंगे ।

मायारण रूप

‘तदात्मभाव’ के नियम को मायारणन इस प्रकार व्यक्त करते हैं कि—‘क’ ‘क’ है : कोई चीज वही है जो वह है ।’ इन मकेतो से क्या पदार्थ के विषय में नैमी सूचना मिलती है ? यदि ऐसा माने तो वही आपत्ति ही गतनी है । उनका दूसरा अर्थ यह भी हो सकता है कि यह ‘अध्ययनाय’ से सम्बद्धता में निहित पदो या प्रत्ययो की सम्बद्धता को सूचित रहता है, क्योंकि यदि विचार या तर्क के सिलसिले में आए पदों के भाव और निर्देश निश्चय नहीं होंगे तो ‘अध्ययनाय’ की सम्बद्धता सम्भव नहीं हो सकती । इन विचार की मर्यादा के सभी नियम वाक्य-सम्बन्धी होते हुए पद-सम्बन्धी या ‘प्रत्यय-सम्बन्धी’ भी हैं ।

“Whatever is true in one form of words is true in every other form of words which conveys the same meaning.”

Mill-Examination of Sir William Hamilton
‘Philosophy, p. 466.

“A is A, Every thing is what it is.

आपत्ति

‘क’ ‘क’ है, इस सकेत को यदि ‘क’ नामक पदार्थ के विषय में कहा गया एक वाक्य माने तो क्या आपत्ति है ? पहली आपत्ति तो यह है कि यह कोई वाक्य ही नहीं हुआ, जिसकी कल्पना भी की जा सके । सभी विचार में कुछ न कुछ भिन्नता का भाव होना आवश्यक है । जब हम किसी चीज का विचार करते हैं तो इसे कुछ दूसरी चीज से अलग करके समझते हैं, या इसे ऐसा समझते हैं कि इसके घर्म अन्य अनेक में समान है, या कम से कम यह कि यही चीज भिन्न भिन्न कालों में समान है । इस तरह, हम देखते हैं कि किसी भी अवस्था में (भिन्नता से सर्वथा मुक्त) शुद्ध ‘तदात्मभाव’ प्राप्त नहीं होता ।

इस कठिनाई को दो तरह दूर करते हैं —

(क) हम कह सकते हैं कि यहा तदात्मभाव का अर्थ शुद्ध तदात्मभाव नहीं है, किंतु इसका अर्थ है पूर्ण रूप से समान होना, जिस समानता में एक को दूसरे से स्थान का नानात्व छोड़ और कोई भेद करना कठिन होता है (जैसे, एक ही प्रकार की सूइयो या छरों में) ।

समान-ग्रहण

इस अर्थ में ‘तदात्मभाव’ का नियम वही ठहरता है जो तर्कशास्त्री जेवन के समान-ग्रहण का सिद्धान्त है—“एक चीज के साथ जो बात सत्य है वह उसके साथ भी सत्य है जो उसके समान है ।”^१ तर्कशास्त्री मैन्सल ‘तदात्मभाव’ के इस समानार्थक सिद्धान्त की स्थापना करता है कि—
“किसी समान चीज के बराबर जितनी चीजे हैं सभी आपस में बराबर हैं ।”^२

^१ “Whatever is true of a thing is true of its like.”

^२ “Things that are equal to the same thing are equal to one another.”

तनिक ध्यान देने से यह स्पष्ट हो जाता है कि इन सिद्धान्तों को 'तदात्मभाव' के समकक्ष रखना गलत है; इन्हे इस—'क' 'क' है—संकेत से व्यक्त नहीं कर सकते। 'तद्भिन्नपरिहार' और 'मध्ययोगपरिहार' नियमों का भी इस प्रकार अर्थ नहीं लगाया जा सकता। अतः, 'तदात्मभाव' की ये व्याख्यायें अयुक्त हैं।

(ख) यह कह कर भी कठिनाई टाली जा सकती है कि, 'तदात्मभाव' का अर्थ है प्रवाह की एकता। जैसे, यह वही कलम है जिससे मैं कल लिख रहा था, यहा शुद्ध वही कलम का अर्थ नहीं है, क्योंकि समय के प्रवाह में इसमें भिन्नता आ गई; तो भी यह वही है।

यदि इस व्याख्या का यह अर्थ समझें कि जो बात किसी चीज के साथ अभी सत्य है वही बाद में भी सत्य होगी, तो यह भ्रम है। क्योंकि किसी वस्तु के धर्म स्थिर नहीं रहते। अर्थात् किसी व्यक्त वाक्य की सत्यता की तरह, किसी वस्तु का कोई धर्म धारण करना काल से स्वतन्त्र नहीं है।

उपसंहार

तब, तर्कशास्त्र में 'तदात्मभाव' के नियम का क्या अर्थ है ? इसका अर्थ धर्मों का तदात्म रहना नहीं, किन्तु उस विषय का तदात्म रहना है जो धर्मों का आधार है। धर्मों में सतत परिवर्तन होता रहता है, किन्तु उनका आधारभूत विषय वही रहता है। परिवर्तनों में भी तदात्म बहते रहने का स्वरूप यही है। किन्तु, यह व्याख्या ठीक वही नहीं है जो तर्कशास्त्र में विचार की मर्यादा का नियम कहा गया है।

§ ३—तद्भिन्न-परिहार

दो 'विरुद्ध' वाक्यों के सम्बन्ध का एक पहलू यह है कि दोनों एक साथ सत्य नहीं हो सकते। 'तद्भिन्नपरिहार' का नियम यही बताता है।

वाक्य की पहली विशेषता यह है कि यह सत्य होने का दावा करता है। किंतु किसी चीज के सत्य होने की घोषणा हम तब तक नहीं कर सकते जब तक किसी दूसरी चीज के झूठ होने की बात उसमें अन्तर्गत न हो। सभी विधान में निषेध की ध्वनि रहती है। अतः, किसी वाक्य का तात्पर्य पूरा पूरा समझने के लिए यह भी समझना आवश्यक है कि यह किसका परिहार करता है।

किसी वाक्य और उसके परिहार में क्या सम्बन्ध है यह 'तद्भिन्न-परिहार' और 'मध्ययोगपरिहार' के नियमों में व्यक्त होता है। पहला नियम यह बताता कि परस्पर 'विरुद्ध' वाक्य दोनों के दोनों एक साथ सत्य नहीं हो सकते; और दूसरा यह कि दोनों के दोनों एक साथ झूठ नहीं हो सकते।

'तद्भिन्नपरिहार' का नियम, इस तरह, 'तदात्मभाव' के नियम से एक भिन्न दृष्टि से विचार की मर्यादा स्थापित करता है। विचार तथा तर्क की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए सदोष वाक्यों का निराकरण आवश्यक है; और यह निराकरण 'तद्भिन्नपरिहार' के नियम से किया जा सकता है।

इस तरह, 'तद्भिन्नपरिहार' के नियम का महत्व 'तदात्मभाव' के नियम का समकक्ष है। शास्त्रीय तर्क के मार्ग में यह नियम हमें किसी तरह आगे नहीं बढ़ाते हैं, किंतु पहले ही इसको बिना स्वीकार किए हम उस मार्ग पर उतर भी नहीं सकते हैं।

'तद्भिन्नपरिहार' का नियम साधारणतः इस सूत्र से प्रकट किया जाता है— 'क' 'नहीं-क' नहीं है। यहाँ दो वाक्यों का सम्बन्ध सूचित नहीं होता; किंतु यहाँ यह बताया गया है कि किसी वाक्य का विधेय उसके उद्देश के 'विरुद्ध' नहीं हो सकता। ऊपर हम देख चुके हैं कि बिना किसी वाक्य के सम्बन्ध में समझे निषेध का कोई अर्थ नहीं है : अतः इस सूत्र से नियम खुलासा नहीं होता। हाँ, इस सूत्र को असिद्ध भी नहीं ठहरा

सकते, क्योंकि उसको—कुछ 'क' 'नहीं-क' हैं—इस वाक्य के सम्बन्ध में ना कर नियम को स्पष्ट समझ सकते हैं। अतः, उक्त सूत्र गौण रूप से ठीक हो है।

§ ४—भूठे हैं का कुतर्क

निम्न तर्क की परीक्षा करें—

फ्रीड द्वीप का निवासी एपिमेनाइडेस् कहता है कि, "उसके द्वीप के निवासी सभी भूठे हैं"।

तब, जो वह स्वयं कहना है वह भी सत्य नहीं हो सकता।

अर्थात् उसके द्वीप के निवासी भूठे नहीं हैं।

यदि ऐसी बात है, तो उसका कहना सत्य होगा कि उसके द्वीप के निवासी सभी भूठे हैं।

तब, जो वह स्वयं कहता है वह भी सत्य नहीं हो सकता.... —

समस्या

यह एक तर्क-चक्र हो गया जिसमें छूटकारा नहीं मालूम होता। इसका समाधान बड़ा आसान होता, यदि एपिमेनाइडेस् के कथन का यह अर्थ ले कि फ्रीड के निवासी बहुधा भूठे बोलते हैं, क्योंकि कोई कितना बड़ा भी भूठा क्यों न हो वह कभी कभी सत्य भी तो अवश्य बोलता है। किंतु, यहाँ उनके कथन का अर्थ पूरी कटाई से लें, यह कि उनके द्वीप के रहने वाले सभी ऐसे भूठे हैं कि कभी सच नहीं बोलते।

फिर भी उसका समाधान बड़ा आसान होता, यदि इस कथन को असत्य मान लें। यह मानें कि एपिमेनाइडेस् का कहना असत्य है क्योंकि उसके द्वीप के रहने वाले कभी कभी सच भी बोलते हैं।

यदि यह सत्य मान कर चले कि फ्रीड के निवासी कभी सत्य नहीं बोलने,

तो समस्या की जटिलता बढ़ जाती है। यह मानने में कोई अन्तर्विरोध नहीं है, और यह मान कर चलने में किसी बात की रुकावट नहीं है। तब, एपिमेनाइडेस् वैसा कथन मजे में कर सकता है। और, क्योंकि यह सत्य है इसलिए यह एक क्रीट का निवासी है जिसने सत्य कहा, और इसलिए यह असत्य है। इसकी अपनी सत्यता इसी की असत्यता सिद्ध करती है। किन्तु, फिर भी, क्यों कि यह सत्य है, एपिमेनाइडेस् सत्य नहीं बोल सकता, और इस लिए यह असत्य है। फिर भी वही बात हुई कि इसकी अपनी सत्यता से इसी की असत्यता सिद्ध हुई।

इस तर्क को इस प्रकार भी रख सकते हैं—यह बात सत्य मान कर चले कि क्रीट के निवासी सदा सर्वत्र झूठ बोलते हैं। और तब, एपिमेनाइडेस् के इस कथन को ले। या तो वह सत्य बोलता है या असत्य। किन्तु, यदि वह सत्य बोलता है तो फलित होता है कि वह झूठ बोलता है। और, यदि वह झूठ बोलता है तो अपने सत्य बोलने की पुष्टि करता है।

समाधान

यहां समस्या यह है कि यह तर्क देखने में निर्दोष मालूम होता हुआ भी ऐसा अन्तर्विरोधी निष्कर्ष क्यों उपस्थित करता है !!

यहां हमने ऐसे आधारवाक्य लिए जो अव्यक्त रूप से स्वयं परस्पर विरोधी हैं, तर्क की प्रक्रिया से वही अन्तर्विरोध व्यक्त होकर प्रकट होता है। अन्तर्विरोध यह मानने में नहीं है कि क्रीट के रहनेवाले कभी कभी भी सत्य नहीं बोलते। किन्तु, यह मान कर, वही बात उस देश के एक निवासी के मुँह से कहलाने में अन्तर्विरोध चला आता है। हम जो दो आधारवाक्य लेते हैं—(१) क्रीट के रहने वाले सदा सर्वत्र झूठ बोलते हैं, और (२) वही का रहने वाला एपिमेनाइडेस् ऐसा कहता है—दोनों एक साथ सत्य नहीं हो सकते।

§ ५—मध्ययोगपरिहार

दो 'विरुद्ध'^१ वाक्यों में जो सम्बन्ध है उसका केवल एक अर्थ 'तद्भिन्न-परिहार' नियम से प्रकट होता है, यह कि दोनों एक साथ सत्य नहीं हो सकते। इस सम्बन्ध का दूसरा अर्थ 'मध्ययोगपरिहार' नियम से पूरा होता है, यह कि दोनों एक साथ असत्य भी नहीं हो सकते। इस तरह, ये दोनों नियम एक दूसरे के पूरक हैं।

'तद्भिन्नपरिहार' का नियम बताता है कि उन दो वाक्यों में एक अवश्य असत्य होगा। 'मध्ययोगपरिहार' का नियम बताता है कि उनमें एक अवश्य सत्य होगा। एककी सत्यता दूसरे की असत्यता सिद्ध करेगी; और एक की असत्यता दूसरे की सत्यता सिद्ध करेगी। दोनों नियमों को मिला देने से निषेध का भाव पूर्णतः व्यक्त होता है।

'मध्ययोगपरिहार' का साधारण सूत्र है—प्रत्येक 'क' या तो 'ख' है, या 'नहीं-ख' है।^२

§ ६—'मध्ययोगपरिहार' पर आपत्ति

कुछ लोगो ने आपत्ति की है कि 'मध्ययोगपरिहार' का नियम सामान्य और व्यापक रूप से सत्य नहीं है। उन आपत्तियों का कारण प्रायः 'भेदकता' और 'विरोध' के बीच^३ जो अन्तर है उसका ग्रहण न कर सकना ही है।

कुछ लोग आपत्ति करते हैं कि सभी जगह मध्ययोग का परिहार नहीं कर सकते। जैसे—'छोटा' और 'बड़ा', इन दोनों में एक बीच की अवस्था हो सकती है जो न छोटा हो न बड़ा हो। अथवा, 'सूरज उगा है'

^१ Contradictory.

^२ Every A is B or not-B.

^३ Between contrary and contradictory.

और 'सूरज नहीं उगा है', इन दोनों के बीच की एक अवस्था यह हो सकती है कि 'अभी सूरज आधे आधे उगा है' ।

यह कोई शास्त्रीय आपत्ति नहीं है । उन शब्दों के अर्थ ठीक ठीक निश्चित कर ले तो कोई कठिनाई नहीं होगी ।

कभी कभी ऐसा भी होता है कि हम ठीक ठीक मालूम नहीं कर सकते कि यह है अथवा नहीं है । किसी रोगीके शरीर को छू कर भी कभी कभी यह पता नहीं लगता है कि उसे ज्वर है या नहीं है । न तो यह कह सकते हैं कि 'है', और न यह कह सकते हैं कि 'नहीं है' । किंतु इस कठिनाई का कारण मेरा अपना अज्ञान है : वैद्य नाड़ी की परीक्षा करके, या थर्मामिटर लगा कर कह देगा कि उसे ज्वर है या नहीं है ।

अतएव, इस सिलसिले में यह स्मरण रखना आवश्यक है कि केवल 'विरुद्ध' वाक्यों के सम्बन्ध में 'मध्ययोगपरिहार' का नियम सत्य होता है । तब कोई आपत्ति नहीं हो सकती ।

§ ७—विचार की मर्यादा क्या विषय की भी मर्यादा है ?

उक्त तीन नियमों के विषय में इतना कह चुकने के बाद यह प्रश्न महत्व का नहीं रह जाता । हम देख चुके हैं कि ये नियम प्रामाणिक तथा सम्बद्ध विचार के मूल हैं, और यह कि इनकी सत्यता वाक्य के सम्बन्ध में सिद्ध होती है । फिर भी, सारी परीक्षा का सार इस प्रकार है—

किसी व्यक्त वाक्य में जिस सत्य की स्थापना की जाती है वह काल या उपाधि से स्वतंत्र होता है । अतः, हमें इसकी छुट्टी नहीं है कि एक तर्क के सिलसिले में किसी वाक्य को पहले स्वीकार करके आगे अस्वीकार कर दे । वाक्य की यह सम्बद्धता 'तदात्मभाव' के नियम से, और फिर 'तद्भिन्नपरिहार' के नियम से, व्यक्त होती है । उसी बात को पहला नियम विधानात्मक और दूसरा निषेधात्मक दृष्टि से देखता है । फिर, ऐसा कोई वाक्य नहीं है जिसमें विधि और निषेध दोनों के भाव न हो ।

किसी वाक्य के पूरे अभिप्राय को समझने के लिए यह जानना होगा कि यह क्या विधान करता है, और यह भी कि यह क्या निषेध करता है। 'निषेध' का तात्पर्य क्या है यह 'तद्भिन्नपरिहार' और 'मध्ययोगपरिहार' दोनों को समुक्त विधि से व्यक्त होता है।

इसका यह अर्थ हुआ कि बिना इन नियमों के पाबन्द हुए हम विषय के ज्ञान में अग्रसर नहीं हो सकते। किंतु, केवल वे नियम सीधे तौर से ज्ञान को किसी तरह नहीं बढ़ाते। यह स्पष्ट है कि वे वाक्यसम्बन्धी नियम हैं। उनका सीधा सम्बन्ध उस विषय से नहीं है जिसके बारे में वाक्य कहा गया है।

जब यह कहा जाता है कि 'विचार की मर्यादा वस्तु की भी मर्यादा है', तब उन नियमों का निर्देश अपने गौण अर्थ में होता है। किंतु, इन नियमों से वस्तु-सम्बन्धी कोई ज्ञान नहीं होता : और इनकी प्रामाणिकता वस्तु पर आश्रित नहीं है।

§ ८—नियमों में परस्पर सम्बन्ध

यदि अनन्तरानुमान की साधारण विधियों की प्रामाणिकता स्वीकार कर ले, तो यह दिखा सकते हैं कि तीनों एक दूसरे में सन्निविष्ट हैं।

यह 'हेतुफलाश्रित' वाक्य ले—

यदि 'क' सत्य है, तो 'ख' भी सत्य है— (१)

इसके रूप होगा—

यह नहीं हो सकता कि 'क' सत्य हो, और 'ख' सत्य न हो— (२)

अर्थात्

या तो 'ख' सत्य है, या 'क' सत्य नहीं है— (३)

अब, यदि 'ख' के बदले भी 'क' ही रखे, तो हमें ये समानार्थक वाक्य प्राप्त होते हैं—

यदि 'क' सत्य है, तो यह सत्य है :

यह नहीं हो सकता कि 'क' सत्य भी हो, और नहीं भी;

'क' या तो सत्य है, या नहीं सत्य है ।

इन वाक्यों से क्रमशः 'तदात्मभाव', 'तद्भिन्नपरिहार' तथा 'मध्ययोग-परिहार' के नियम व्यक्त होते हैं ।

इस परीक्षा से यह साफ मालूम होता है कि इन नियमों में परस्पर कितनी अनिष्टता है । किंतु, यदि इस कारण ऐसा मान लें कि इनमें एक ही प्रधान है और दूसरे दो तज्जन्य हैं, तो बड़ी भूल होगी । यथार्थ में, विचार की मर्यादा के ये नियम सभी प्रमाण के आधार हैं । यदि इन नियमों को पहले ही हम स्वीकार न कर लेते तो उनकी इस समानार्थकता को भी नहीं समझ सकते ।

§ ९—अनन्तरानुमान से इन नियमों का सम्बन्ध

यह स्वीकार कर लेने पर कि ये नियम सारे प्रमाण के आधार हैं, एक दूसरा प्रश्न उपस्थित होता है कि क्या केवल इन्हीं के बल पर कोई अनुमान प्रामाणिक सिद्ध हो सकता है ?

तर्कशास्त्री हैमिल्टन का कहना है कि सारे शास्त्रीय विधान का सिद्धान्त 'तदात्मभाव', सारे शास्त्रीय निषेध का सिद्धान्त 'तद्भिन्नपरिहार', और सारे शास्त्रीय विकल्प का सिद्धान्त 'मध्ययोगपरिहार' है । यहा शास्त्रीय विधान, निषेध या विकल्प का अर्थ 'विषय' के सम्बन्ध में नहीं, किन्तु केवल 'रूप' के सम्बन्ध में है । हैमिल्टन के अनुसार ये तीनों नियम वाक्य के विधानात्मक, निषेधात्मक तथा वैकल्पिक रूपों का समर्थन करते हैं ।

विधान, निषेध और विकल्प—वाक्य का यह नया विभाजन विचित्र मालूम होता है । इसमें 'विभाग-सकर' है । प्रश्न होता है कि इन जैसे हेतुफलाश्रित वाक्यों के रूप को किस विभाग में रखेंगे—(१) यदि यह

सत्य है कि जो कुछ 'उ' है वह 'वि' भी है, तब यह भी सत्य है कि जो कुछ 'वि' नहीं है वह 'उ' भी नहीं है : (२) यदि यह सत्य है कि सभी 'उ' 'हे' हैं, और यह कि सभी 'हे' 'वि' हैं, तब यह भी सत्य है कि सभी 'उ' 'वि' हैं।

क्योंकि ये सभी वाक्य विधानात्मक हैं, इन्हें 'तदात्मभाव' नियम में अन्तर्गत होना चाहिए: और, क्योंकि किसी भी अनुमान के रूप का सिद्धान्त ऊपर ही जैसे वाक्य के रूप में व्यक्त किया जा सकता है, हम देखते हैं कि हैमिल्टन यह मत स्थापित करता है कि इन तीन नियमों में (कम से कम 'तदात्मभाव' में) एक पूरा आचार है जिस पर सभी शास्त्रीय अनुमान आश्रित हो सकते हैं।

मैं ने पहले, विशेष कर अनन्तरानुमानों के सम्बन्ध में संक्षेपतः इन मत की परीक्षा करे:—

यह स्वीकार कर मकने हैं कि अनन्तरानुमान की 'परिवर्तन-विधि' पूर्णतः 'तद्विग्रहपरिहार' और 'मध्ययोगपरिहार' के नियमों पर आश्रित हैं। सभी 'क' 'स' हैं, इस वाक्य से कोई 'क' 'नहीं-ख' नहीं है यह निष्कर्ष 'तद्विग्रहपरिहार' के नियम में निकालते हैं। और, कोई 'क' 'ख' नहीं है, इस वाक्य से सभी 'क' 'नहीं-ख' हैं, यह निष्कर्ष 'मध्ययोगपरिहार' के नियम में निकालते हैं।

चिन्तु 'व्यत्यय' और 'परिवर्तित व्यत्यय' की विधियों के साथ दूसरी शान है। यदि इन्हें पूर्ण रूप में इन तीन नियमों पर आश्रित करने का प्रयत्न करें तो या तो प्रतिज्ञा भंग होगी, या इन विधियों के अनुमान होने का भ्रम व्यापक होगा।

तफेंगाम्नी टी मोरगन लिखता है, "कोई लेखक यह दिखाने का प्रयत्न करें कि किस प्रकार व्यत्ययविधि की योग्यता का अनुभव—यह कि 'क' 'स' हैं ने 'ख' 'क' है मिष्ट होता है—इन्हीं तीन नियमों से फलित होता है, तो मैं उस पर विचार कर सकूँ। अभी तो, मैं यही देखता हूँ कि दूसरे केवल इसकी प्रतिज्ञा भर करने के अलावा और कुछ नहीं करते,

और मैं स्वयं जब कभी यह प्रयत्न करता हू तो स्वाश्रय दोष हुआ ज्ञात होता है ।” Syllabus of Logic, p. 47

व्यत्यय-विधि की प्रामाणिकता सिद्ध करने के प्रयत्न में यह देखना चाहिए कि उसकी सिद्धि में यह निहित है या नहीं कि ‘ओ’ वाक्य का व्यत्यय ही नहीं सकता, और ‘आ’ वाक्य का व्यत्यय ‘विषम-विधि’ से होगा ? हां, और हमें यह मानने का कोई अधिकार नहीं है कि जिस किसी सुस्पष्ट सिद्धान्त की हम सहायता ले वह ‘तदात्मभाव’ का ही नियम होगा ।

उदाहरण के लिए, ‘तदात्मभाव’ के बल पर ‘आ’ तथा ‘ई’ वाक्यों के व्यत्यय की स्थापना करने के इस प्रयत्न को देखे—सभी विधानात्मक वाक्य यह प्रतिज्ञा करते हैं कि ऐसी कुछ चीजें हैं जिनमें उद्देश और विधेय दोनों के स्वभाव-धर्म प्राप्त हैं । इस तरह, ‘तदात्मभाव’ का नियम विधानात्मक वाक्य के व्यत्यय की पुष्टि करता है । क्योंकि, यदि ‘क’ नामक व्यक्तियों में ‘ख’ नामक धर्म प्राप्त है, तो ‘तदात्मभाव’ के नियम के अनुसार सिद्ध होता है कि कुछ चीजें जिनमें वह धर्म प्राप्त है ‘क’ नामक व्यक्तियाँ हैं । ऐसा कहते तो हैं, किंतु जरा यह भी विचार करें कि वह नियम यहाँ किस प्रकार लागू होता है । चाहे कुछ भी तर्क दे, मतलब यही होगा कि व्यत्यय की प्रामाणिकता स्वयं सुस्पष्ट है । तब, “तदात्मभाव के नियम के अनुसार सिद्ध होता है” यह कहने के बदले यही क्यों न कहा जाय कि “यह स्वयं सुस्पष्ट है” ?

यदि सारे अनन्तरानुमान को वाक्यान्तर-करण को छोड़ और कुछ न मानें, तो अलवत्ता कह सकते हैं कि इनका आधार ‘तदात्मभाव’ का नियम है । देख चुके हैं कि मिल महोदय इसी मत की पुष्टि करते हैं—“एक प्रकार की शब्द-योजना में कही गई जो बात सत्य है वह उन सभी प्रकार की शब्द-योजनाओं में सत्य होगी जो उसी अर्थ को व्यक्त करती हैं ।” किंतु, यदि व्यत्यय, या कोई भी अनन्तरानुमान, वाक्यान्तरकरण मात्र नहीं है, तो व्यत्येय और व्यत्यस्त की समानता सिद्ध करना रह जाता है ।

§ १०—परंपराजुमान से इन नियमों का सम्बन्ध

तर्कशास्त्री मैनसेल का मत है कि न्यायवाक्य पूर्ण रूप से इन तीन नियमों पर आश्रित है। उसका कहना है कि किसी भी क्रम के विधानात्मक निष्कर्ष-संयोगों पर 'तदात्मभाव' का नियम, और निषेधात्मक पर 'तद्विज्ञ-परिहार' का नियम लागू होता है।^१ न्यायवाक्य के अवयव-वाक्यों के विधेय के अर्थ का निश्चय करके विधानात्मक संयोगों में—इस स्वयंसिद्ध को कि "किसी प्रत्यय के अर्थ या पूरे के साथ जिसका तदात्म होता है, उसका तदात्म उसके अर्थ या पूरे के साथ भी होता जो उस प्रत्यय से तदात्म है" लागू कर उक्त मत की सिद्धि होती है। निषेधात्मक संयोगों में इस स्वयंसिद्ध को लागू करना होगा कि "यदि सभी या कुछ 'ख' का 'क' से तदात्म हो, तो उनका (= 'क' का) सभी या कुछ उसके पूरे से पृथक् होगा जो सभी 'ख' ने पृथक् है।"

मैनसेल के ये सूत्र स्पष्टतः 'तदात्मभाव' और 'तद्विज्ञपरिहार' के नियमों के साधारण स्वरूप में भिन्न हो जाते हैं। वे तो अरस्तू के "डिक्टम् टि ओमिनि एट् नत्तो" (देखिए पृ० २००) सिद्धान्त के समान हो जाते हैं। हा, यदि यह मान लें कि अरस्तू का यह सिद्धान्त 'तदात्मभाव' और 'तद्विज्ञ-परिहार' के नियमों को ही व्यक्त करने का एक प्रकार है, तो इस पर और विचार करने की आवश्यकता नहीं। किंतु, तब हम 'तदात्मभाव' और 'तद्विज्ञपरिहार' को क्रमशः इस प्रकार व्यक्त नहीं कर सकते कि—जो सत्य है वह सत्य है, या 'क' 'क' है और यदि एक वान्य सत्य है तो उसका विरुद्ध असत्य है, या 'क' 'नही-क' नहीं है। न्यायवाक्य का आचारभूत जो सिद्धान्त है वह 'तदात्मभाव' और 'तद्विज्ञपरिहार' के उक्त रूपों से व्यक्त नहीं होता। ये हेतुपद के व्यापार को उपस्थित नहीं करते, जो

न्यायवाक्य की अपनी विशेषता है : और, न तो इनसे न्यायवाक्य के नियम निकाले जा सकते हैं ।

हा, यह कहा जा सकता है कि विचार की मर्यादा के नियमों की पूर्वस्वीकृति न्यायवाक्य या किसी भी अनुमान के लिए आवश्यक है । प्रतिलोमविधि से रूपान्तरकरण की विधि में, न्यायवाक्य के सिद्धान्त में जिसका प्रमुख स्थान है, ये नियम साफ तौर पर उपस्थित होते हैं ।

२-परिशिष्ट

नाम, पद और प्रत्यय

कुछ तर्कशास्त्रियों ने 'पद' के बदले 'नाम' शब्द का ही प्रयोग करना अच्छा समझा है। होव्स 'नाम' का लक्षण इस प्रकार करता है—“नाम वह शब्द है जिसे हम अपनी इच्छा से किसी विशेष सकेत के लिए ग्रहण कर लेते हैं जो हमारे मन में एक वैसा ही विचार उद्वुद्ध कर देता है जैसा पहने हुआ था; और जिसके कथन से दूसरो को भी वह सकेत हो जाता है जिसका विचार वक्ता के मन के सामने था या नहीं था।” कुछ लोगो ने 'पद' शब्द पर भी यही लक्षण लागू करना चाहा है। यदि उक्त लक्षण में से 'या नहीं था' इतना निकाल दें तो 'नाम' का तात्पर्य इससे अच्छा व्यक्त हो जाता है, किंतु इससे 'पद' का लक्षण ठीक नहीं होता। क्योंकि, जिस किनी शब्द या शब्द-समूह से कोई चीज पुकारी जाय वह उसका 'पद' तो होगा, किंतु उसका 'नाम' नहीं भी हो सकता है। “इसे क्या कहने हैं?” इस प्रश्न के उत्तर में जो शब्द कहे वही उसका नाम है। यदि वह चीज कोई व्यक्ति-विशेष द्रव्य हो, तो वह शब्द हमारे विचार को उस व्यक्ति-विशेष की ओर निर्देश भर कर देगा, चाहे वह कुछ भी हो। और, यदि किसी नाम से हमारा ध्यान इस ओर भी खिंचे कि वह चीज क्या है जिसके विषय में हमें विचारना है, तो वह शब्द उसकी किसी विशेषता या गुण को नहीं व्यक्त करेगा, किंतु वह उसके अपने तात्त्विक स्वरूप को बतावेगा। पहली अवस्था में, वह व्यक्तिवाचक संज्ञायें होंगी, जैसे—गोपाल, गंगा, भारतवर्ष इत्यादि। दूसरी अवस्था में, वह जातिवाचक संज्ञा होगी, जैसे—मनुष्य, नदी, लोहा इत्यादि, अथवा प्रकार, धर्म या भ्रमन्व का नाम होगा, जैसे—मनुष्यता, द्वेष, दूरी इत्यादि। किंतु, ऐसा शब्द नाम

नहीं कहा जा सकता जो किसी विषय के लिए प्रयुक्त होकर बतावे कि इसमें क्या धर्म या सम्बन्ध है, अथवा इन्हीं के लिए प्रयुक्त होकर बतावे कि ये किस विषय में रहते हैं, अथवा उनके बारे में और कुछ भी। 'महान् सेनापति' सुभाषचन्द्र बोस का नाम नहीं है : 'काकोरी की डकैती' साहस का नाम नहीं है 'परम उपादेय' धन का नाम नहीं है : 'लगातार' परिमाण का नाम नहीं है। कस्तूरी हरिण की नाभी में पाई जाती है— इस वाक्य में 'कस्तूरी' एक द्रव्य का नाम है, किंतु 'हरिण की नाभी में पाई जाती' कोई नाम नहीं है। किन्तु वे दोनों उस वाक्य के 'पद' हैं।

'नाम' और 'पद' में भेद करने का एक और कारण है। हम अपने मन में बराबर नाम और नामधारी में भेद करते हैं। किंतु, पद अपने अर्थ के साथ इतना संपृक्त हुआ रहता है कि हम प्रायः पद से (उस शब्द को न समझ) विचार के उस विषय का बोध करते हैं जो उद्देश्य और विधेय है। बहुधा वाक्य को पदों में विभक्त करते हमें कुछ नये शब्द भी लगाने पड़ते हैं जिनका प्रयोग मूल में नहीं था। इससे भी साफ होता है कि 'पद' का सीधा सम्बन्ध अर्थ से है, न कि शब्द से। यह कहा जाता है कि वाक्य का उद्देश्य पद वह है जिसके विषय में कुछ विधान या निषेध किया जाय। यहाँ 'उद्देश्य-पद' से उस शब्द का नहीं किंतु अर्थ का बोध होता है। इनकी परस्पर भ्रान्ति न हो इसलिए कभी कभी इसे स्पष्ट कर देना आवश्यक होता है कि 'पद' से किसका बोध होता है—विचार के विषय का, या उसके प्रकाशक शब्दों का। पहली अवस्था में उसे 'विचार-पद' और दूसरी अवस्था में उसे 'पद-शब्द' कहते हैं। इन दोनों के पृथक् पृथक् लक्षण होने चाहिए। किसी वाक्य के उद्देश्य या विधेय की तरह जिसका विचार हो सके वह 'विचार-पद' है। और, किसी वाक्य में उद्देश्य या विधेय की तरह जिस शब्द या शब्द-समूह का प्रयोग हो सके वह 'पद-शब्द' है।

¹ Terms of thought.

² Terms verbal.

यदि 'विचार-पद' व्यक्तिविशेष का न बोध कर किसी सामान्य का बोध करता हो तो वह 'प्रत्यय' कहा जाता है। 'प्रत्यय' शब्द से बराबर उस विषय का बोध होता है जिसका विचार है, उससे उसके नाम का कभी बोध नहीं होता।

'प्रत्यय' के अर्थ में 'कल्पना' शब्द का भी प्रयोग होता है। बौद्ध दर्शन में तो इस अर्थ में 'कल्पना' शब्द का ही प्रयोग हुआ है। साधारण भाषा में 'कल्पना' शब्द का अर्थ उस मानसिक प्रक्रिया से भी है और उस विचार से भी। अतः, यहाँ इस द्वयर्थक शब्द को छोड़ 'प्रत्यय' का ही प्रयोग करना अच्छा होगा।

'प्रत्यय' और 'विचार-पद' एक ही चीज नहीं है, क्योंकि व्यक्ति-विशेष द्रव्य विचार-पद तो हो सकता है किंतु प्रत्यय नहीं हो सकता। जैसे, गङ्गा बतारम्हें कर बहती है, इस वाक्य में 'गङ्गा' विचार-पद तो है क्योंकि इसे हम देख या विचार सकते हैं, किंतु यह प्रत्यय नहीं है क्योंकि हम उनकी कल्पना (=प्रत्ययन) नहीं करते। तथापि हमारे विचार के अनेकानेक पद प्रत्यय हैं। तर्कशास्त्र में उनका क्या व्यापार है उसकी परीक्षा करना चाहिए।

'वाक्य' मात्र पर एक पूरणी आपत्ति यह है कि जब इसके उद्देश और विधेय अलग अलग हैं तब यह कैसे मत्प हो सकता है? 'तदान्मभाव' के नियम के अनुसार कोई चीज वही है जो वह है, तब उद्देश विधेय कैसे होगा? अर्थात्, 'क' 'ख' है, यह वाक्य ही नहीं बनेगा, क्योंकि तदान्मभाव के अनुसार 'क' 'क' ही होगा 'ख' नहीं।^१

किंतु यदि हम एकता में भेद विन्मूल न देखें तो विचार की कोई क्रिया हो ही नहीं सकती। तर्कशास्त्र और तत्त्वशास्त्र दोनों के लिए

^१ इस समस्या को ग्रीक-प्रथम युग के सिनिक दार्शनिक ऐरिस्टोत्थेनेस ने उपस्थित किया था, जिसका काल ई० पू० ४ वीं शतब्दी है।

‘एक में अनेक, और अनेक में एक’ की समझा बड़ी पुरानी है। ‘क’ ‘ख’ है, वाक्य के इस रूप में हम बराबर विचार करने हैं; अतः इसकी परीक्षा करनी होगी कि इस रूप का क्या तात्पर्य है।

वाक्य के निम्न उदाहरणों पर ध्यान दें—

(१) गोपाल चतुर है, (२) राजा गिरफ्तार है, (३) आम एक फल है, (४) आज्ञा-पालन बलिदान से अच्छा है, और (५) अदस्तावान करना चोरी करना है।

पहले वाक्य में विधेय उद्देश की पूरी बात में से एक बात है, किन्तु उद्देश का निर्देश एक ऐसे नाम से किया गया है जो उसकी किमी और बात को नहीं बताता।

दूसरे वाक्य में फिर भी विधेय उद्देश की पूरी बात में से एक ही बात है, किन्तु उद्देश का निर्देश एक ऐसे नाम से किया गया है जो उसकी एक और बात बताता है।

दोनों वाक्यों में विधेय प्रत्यय है, और उद्देश व्यक्तिविशेष द्रव्य है। किन्तु दूसरे में उद्देश द्रव्य होने के अलावे प्रत्यय भी है, यह उद्देश-प्रत्यय उस व्यक्ति की पूरी बात में से एक बात है।

तीसरे वाक्य में फिर भी उद्देश एक द्रव्य है, और वह प्रत्यय है, किन्तु वह उस चीज की कोई विशेष बात नहीं है, किन्तु वह उसका तात्त्विक स्वरूप है। इसमें विधेय भी उद्देश की कोई विशेष बात नहीं बताता, किन्तु वह उद्देश-प्रत्यय का सामान्य है।

इस तरह, पहला वाक्य गोपाल का एक धर्म—चतुरता—बताता तो है, किन्तु उसका अर्थ यह नहीं है कि गोपाल होना चतुरता है। दूसरे का भी यह अर्थ नहीं है कि राजा होना गिरफ्तार होना है। किन्तु तीसरे का तो यह अर्थ है कि आम होना एक फल होना है।

चौथे वाक्य में उद्देश एक द्रव्य नहीं किन्तु एक प्रत्यय है, जिसकी हम कल्पना करते हैं। उनका विधेय भी वैसा ही है, किन्तु यह उद्देश-प्रत्यय

का सामान्य नहीं है । और, इस वाक्य का यह अर्थ नहीं है कि आज्ञापालन बलिदान-मे-अच्छा है ।

पाँचवें वाक्य में चौथे की तरह, उद्देश प्रत्यय है, विधेय-प्रत्यय उसका (उद्देश का) सामान्य है, और वाक्य का यह अर्थ होता है कि अदत्तादान करना चोरी करना है ।

अब इन उदाहरणों की परीक्षा से हम इन बातों पर ध्यान दें—
 (१) प्रत्यय धर्म होने हैं (यह आवश्यक नहीं कि हम उनका प्रत्यक्ष कर सकें) जिन्हें हम व्यक्तिविशेषों में पाते हैं (२) वे ऐसे भी धर्म हो सकते हैं कि उन व्यक्तियों की अवस्था को पूरी तरह टक ले, या उसकी कुछ बातें भग्न बनावे (३) एक धर्म हमारे धर्म को पूरा पूरा व्याप्त कर सकता है, या उसका सामान्य हो सकता है (४) जहाँ विधेय-धर्म उद्देश, या उद्देश-प्रत्यय को पृथक् पृथक् व्याप्त कर लेता है, वहाँ स्वभावतः विधेय उद्देश है, वह नहीं कि उद्देश-धर्म में जो व्यक्त होता है वह विधेय-धर्म में केवल एकाग्र जा मके (एक ग्राम एक फल है, एक अदत्तादायी एक चोर है), किन्तु जो उद्देश-धर्म है वही विधेय-धर्म है (ग्राम होना फल होना है, अदत्तादान करना चोरी करना है) (५) जहाँ विधेय-धर्म उद्देश की केवल एक बात बताता है—उद्देश या तो व्यक्तिविशेष हो या धर्म हो—वहाँ विधेय स्वभावतः उद्देश नहीं है । विधेय-धर्म उद्देश का प्रायोगिक हो या उद्देश-धर्म का उन्मी व्यक्ति में समव्याप्तिक हो । और मने ही उद्देश, या उद्देश-धर्म में व्यक्त हुआ, विधेय-धर्म में व्यक्त हो, उद्देश या उद्देश-धर्म विधेय-धर्म नहीं है (गोपाल चतुराई नहीं है, राजा होना गिरफ्तार होना नहीं है, आज्ञापालन बलिदान में अच्छा होना नहीं है) ।

इन तरह, वाक्य के विचार-पदों में प्रत्यय भी सम्मिलित होते हैं । किन्तु विचार-पद व्यक्तिविशेष भी हो सकते हैं । किन्तु, इन विचार-पदों का, चाहे व्यक्तिविशेष हो या प्रत्यय, सभी वाक्य में समान सम्बन्ध नहीं

होते—भले ही भाषा के रूप उद्देश और विषय के सम्बन्ध के भेदों को बराबर खोल न सकने हो ।

हम देख चुके हैं कि 'प्रत्यय' किसी चीज का वर्म है, यह कोई व्यक्ति-विशेष नहीं है । किसी एक खास प्रत्यक्ष गुण (जैसे, इस स्याही का कालापन) का भी प्रत्यय नहीं होता । हा, उस जाति या सामान्य का प्रत्यय हो सकता है जिसका यह एक विशेष उदाहरण है । केवल अपने विचार के व्यापार से हम सामान्य रंग की कल्पना कर सकते हैं जो काला, लाल, पीला सभी में समान रूप से प्राप्त है । केवल अपने विचार के व्यापार से ही हम सामान्य कालापन की कल्पना कर सकते हैं जो सभी काली स्याहियों में समान है । अतः, 'प्रत्ययो' का प्रत्यक्ष नहीं हो सकता । किंतु, यह समझ लेना गलत होगा कि क्यों कि उनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता इसलिए उनकी सत्ता हमारे मनसे स्वतंत्र नहीं है, और यह कि वे कल्पित हैं । हमारे जो प्रत्यय हैं, जिनके विषय में हम विचार या निषेध करते हैं, वे यदि वैसी चीजें न हुईं तो हमारा विचार करना निरर्थक होगा इसका कोई फल नहीं निकल सकता । मान लें कि पढ़ कर या और किसी तरह कोई यह मालूम कर ले कि जिब्राल्टर अंगरेजों के आधीन है । तो, उसके वाक्य का विषय भूमध्यसागर के मुह पर स्थित एक चट्टान और उसके विषय में एक वर्तमान ऐतिहासिक बात है । यह साफ है कि चट्टान की सत्ता उसके विचार करने से स्वतंत्र है । किंतु यह भी उसके विचार करने से स्वतंत्र है कि चट्टान पर अंगरेजों का अधिकार है; यदि ऐसा नहीं होता तो उसका वाक्य सत्य नहीं होता । तो भी उस पर किन्हीं का अधिकार होना प्रत्यक्ष का विषय नहीं है ।

३-परिशिष्ट

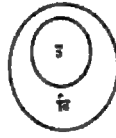
तर्कशास्त्र में चित्रा-करण

ऊपर हम देख चुके हैं कि वाक्य के रूपों को समझने में किस प्रकार चिदों का उपयोग किया जा सकता है। स्विटजरलैण्ड के एक प्रसिद्ध गणितज्ञ तथा तर्कशास्त्री लियोनहार्ड युत्सर ने (ई० १७०७-१७८३) चित्रा-करण की जो विधि बताई उसका प्रचार अधिक हुआ है। वह इस प्रकार है—

पदों के व्यक्तिबंध को यदि चित्रों में मूर्चित कर दो देखेंगे कि निम्न पांच चित्रों में किन्हीं दो पदों के सभी सम्भव सम्बन्ध मूर्चित किए जा सकते हैं—



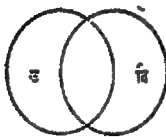
(१)



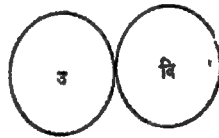
(२)



(३)



(४)



(५)

‘आ’ वाक्य—सभी ‘उ’ ‘वि’ है—केवल पहले दो चित्रों में व्यक्त हो सकता है ।

‘ए’ वाक्य—कोई ‘उ’ ‘वि’ नहीं है—केवल अन्तिम चित्र में व्यक्त होता है ।

‘ई’ वाक्य—कुछ ‘उ’ ‘वि’ है—अन्तिम को छोड़ पहले चारों चित्रों में व्यक्त हो सकता है । यहाँ यह स्मरण रखना आवश्यक है कि इस वाक्य में ‘कुछ’ का अर्थ यह नहीं है कि ‘कुछ ही’ किंतु इसका अर्थ है कि, कम से कम कुछ । कुछ ‘उ’ ‘वि’ है—यह वाक्य इतना भर सूचित करता है कि वक्ता को सभी ‘उ’ के विषय में जानकारी नहीं है । हो सकता है कि सभी ‘उ’ ‘वि’ हो, किंतु यहाँ वक्ता को केवल कुछ ही ‘उ’ के ‘वि’ होने की बात मालूम है । अतः उक्त वाक्य का अर्थ यह नहीं है कि, कुछ ही ‘उ’ ‘वि’ है, किंतु इसका अर्थ यह है कि, कम से कम कुछ ‘उ’ ‘वि’ अवश्य है हो सकता है कि सभी ‘उ’ ‘वि’ हो, किंतु वक्ता को यह मालूम नहीं । इसी कारण, यह वाक्य पहले और दूसरे चित्रों से भी व्यक्त किया जा सकता है ।

‘ओ’ वाक्य—कुछ ‘उ’ ‘वि’ नहीं है—पहले दो को छोड़ शेष तीन चित्रों से व्यक्त हो सकता है ।

इस चित्रीकरण में सबसे बड़ी कठिनाई इस कारण होती है कि एक ही चित्र से वाक्य के दो भिन्न रूपों का भी व्यक्त होना सम्भव होता है । अतः किसी चित्र को देख कर ही यह नहीं कहा जा सकता कि इसका अर्थ क्या है । फिर भी, इन स्थानों में इनका बड़ा उपयोग है—

(१) किसी वाक्य में विधेय का अर्थ निश्चय करने में । वाक्य के चार रूपों को निम्न प्रकार देखे, जिनके विधेय का वह भाग काला कर दिया गया है जिसके विषय में यहाँ कहना अभिप्रेत है—

'आ'—



'ए'—



'ई'—



'ओ'—

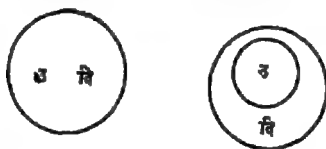


इन्हें देखने में पता चलता है कि 'अ' और 'ई' वाक्यों के विधेय कुछ अवस्थाओं में केवल एक ही अर्थ में काले हैं, किंतु 'ए' और 'ओ' वाक्यों के विधेय सभी अवस्थाओं में पूर्णतः काले हैं। इससे यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि निषेधात्मक वाक्यों के विधेय सर्वथा सर्वांगी होते हैं, किंतु विधानात्मक वाक्यों के विधेय वैसे नहीं होते।

(२) वाक्यों के परस्पर भेद को व्यक्त करने में भी इन चित्रों का बड़ा उपयोग है। 'आ' और 'ओ', इन दो विरुद्ध वाक्यों के चित्रों को देखने से साफ पता चलता है कि (क) इनमें कोई चित्र समान नहीं है, और यह कि (ख) इनमें सभी सम्भव चित्र चले आते हैं, कोई छूटता नहीं। यह इस बात को बड़ा साफ कर देता है कि दो विरुद्ध वाक्य एक साथ सत्य नहीं हो सकते, और यह कि उनमें एक अवश्य सत्य होगा। फिर, 'आ'

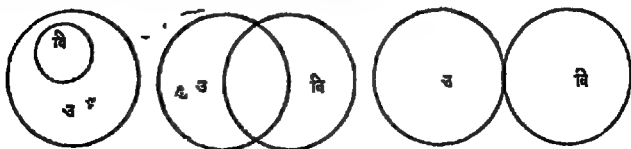
और 'ई', इन दो 'समावेश वाक्यों' के चित्रों को देखने से मालूम होता है कि पहले में वह बात आ गई है जो दूसरे में है, बल्कि उससे अधिक बात भी, क्योंकि उसमें और अधिक सम्भव संयोगों की गुजायश नहीं है। इसी तरह, दूसरे भेद भी समझे जा सकते हैं।

(३) वाक्यों के व्यत्यस्त रूप क्या होंगे यह समझने में भी यह चित्र-करण सहायक हो सकता है। 'आ' वाक्य का 'विषय व्यत्यय' ही हो सकता है, यह इस चित्र से भली भाँति समझ में आ जाता है। 'आ' वाक्य—सभी 'उ' 'वि' है—के यही दो चित्र हो सकते हैं—



इनसे हम 'वि' के विषय में क्या जान सकते हैं? पहले चित्र के अनुसार तो—सभी 'वि' 'उ' है। किंतु दूसरे के अनुसार—कुछ 'वि' 'उ' है। किसी अवस्था में हमें पता नहीं हो सकता है कि वहाँ इनमें कौन सत्य है; अतः इतना ही कहा जा सकता है कि—कुछ 'वि' 'उ' है।

फिर, इस चित्र-करण से यह भी साफ समझ सकते हैं कि 'आ' वाक्य का कैसे व्यत्यय हो नहीं सकता। कुछ 'उ' 'वि' नहीं है—इस वाक्य को केवल इन चित्रों में व्यक्त कर सकते हैं—



इन चित्रों को देखने से 'वि' के विषय में क्या ज्ञात होता है ? तीनों के अर्थ इस प्रकार होते हैं—(क) सभी 'वि' 'उ' है; (ख) कुछ 'वि' 'उ' है; तथा कुछ 'वि' 'उ' नहीं है, (ग) कोई 'वि' 'उ' नहीं है। इन अर्थों में बड़ी असंगति मालूम होती है। तब, 'वि' के साथ सत्य होने वाली किसी बात का पता नहीं लगता।

(४) अनन्तरानुमान के दूसरे मिथ रूपों को भी समझने में चित्रों का उपयोग है। उदाहरणार्थ, सभी 'उ' 'वि' है, इस वाक्य को ले कर पूछ सकते हैं कि इसके आधार पर 'नहीं-उ' या 'नहीं-वि' के विषय में क्या जान सकते हैं ? इस वाक्य के यही दो चित्र हो सकते हैं—



इन चित्रों से 'नहीं-वि' के विषय में ज्ञात होता है कि—(क) कोई 'नहीं-वि' 'उ' नहीं है, (ख) कोई 'नहीं-वि' 'उ' नहीं है।

अतः, 'नहीं-उ' के विषय में ज्ञात होता है कि—(क) कोई 'नहीं-उ' 'वि' नहीं है, (ख) कुछ 'नहीं-उ' 'वि' नहीं है। इस तरह, किसी भी अवस्था में निष्कर्ष निकाल सकता है कि—कुछ 'नहीं-उ' 'वि' नहीं है।

'ए', 'ई', 'ओ' वाक्यों के विषय में भी चित्रीकरण का यही उपयोग किया जा सकता है।

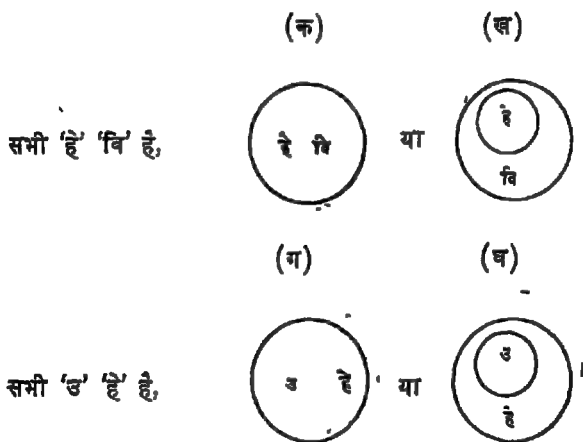
(५) न्यायवाक्य की सिद्धि या असिद्धि समझने में भी इन चित्रों का उपयोग होता है। 'वार्बारा' के सिद्ध रूप का चित्रीकरण करके देखें।
उसका रूप है—

सभी 'हे' 'वि' है,

सभी 'उ' 'हे' है,

∴ सभी 'उ' 'वि' है।

इसके आधारवाक्यों के चित्र इस प्रकार होंगे—



इनके आधार पर निष्कर्ष निकालने के लिए इन चित्रों को परस्पर मिला कर देखना होगा कि सभी अवस्थाओं में 'उ' और 'वि' का क्या सम्बन्ध ठीक उभरता है। जो होगा वही निष्कर्ष है। इनके चार संयोग होंगे—

१. क+ग=



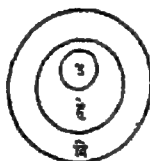
२. क+घ=



३. ख+ग=



४. ख+घ=



इन अवस्थाओं में 'उ' या तो 'वि' को पूरा-पूरा छाप लेता है, या उसके अन्तर्गत होता है । अतः इनके आधार पर निष्कर्ष निकलता है कि—सभी 'उ' 'वि' है ।

फिर, एक दूसरा उदाहरण सिद्ध न्यायवाक्य 'बोकाडों' का लें, जो बड़ा जटिल प्रतीत होगा । इसके आधारवाक्य है—

कुछ 'हे' 'वि' नहीं है,

सभी 'हे' 'उ' है,

यहां, विवेच्यवाक्य के निम्न तीन चित्र होंगे—

(क)



(ख)



(ग)



और, उद्देशवाक्य के निम्न दो चित्र होंगे—

(घ)



(च)



इसको परस्पर मिलाने में छ सयोग होंगे—

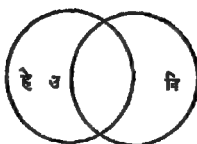
क + घ =



क + च =



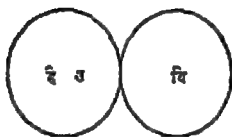
ख + घ =



ख + व =



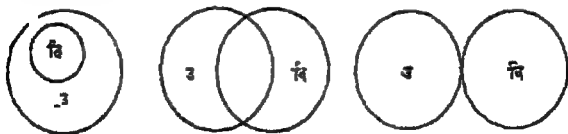
ग + घ =



ग + घ =



यदि 'हं' का विचार छोड़ दे, तो ऊपर के नव चित्रों में से 'उ' और 'वि' के सम्बन्ध के सूचक केवल तीन ही रह जाते हैं—



इनके आधार पर यही निष्कर्ष निकलता है कि—कुछ 'उ' 'वि' नहीं हैं।

यह तो ठीक है कि चित्रीकरण की यह विधि अत्यन्त जटिल हो जाती है । प्रारम्भ में ही यदि न्यायवाक्य के सभी रूपों के चित्रीकरण का प्रयास करते तो यह, विद्यार्थी को और भी उलझन में डाल देता । किंतु, इस विधि से पदों तथा वाक्यों के परस्पर सम्बन्ध एक बार समझ लेने से जो स्पष्टता हो जाती है उसका भी अपना विशेष प्रयोजन है ।

४-परिशिष्ट

अनन्तरानुमान

§ १—अरस्तू द्वारा प्रामाणिकता का प्रतिपादन

अरस्तू 'ग' वाक्य के व्यन्यय की प्रामाणिकता प्रतिलोम विधि से सिद्ध करता है। कोई 'ख' 'ग' नहीं है। कोई 'ख' 'क' नहीं है, क्योंकि यदि यह नहीं होना तो कोई 'ख'—मान ले 'ग'—'क' होता। तब 'ग' 'क' भी होता और 'ख' भी। किन्तु यह मूल वाक्य के प्रतिकूल हो जाता है।

इसी तरह वह 'आ' वाक्य का व्यन्यय भी प्रामाणिक सिद्ध करता है। ननी 'क' ख है, कुछ 'ख' 'क' है। यदि यह निष्कर्ष ठीक नहीं है, तो इसका विरुद्ध रूप—कोई 'ख' 'क' नहीं है—ठीक होगा। इसका व्यन्यय होगा—कोई 'क' 'ख' नहीं है। किन्तु यह मूल आधारवाक्य के प्रतिकूल है, अतः ठीक नहीं हो सकता। इससे सिद्ध हुआ कि वह निष्कर्ष ठीक था। इसी तरह, 'ड' वाक्य के व्यन्यय की भी प्रामाणिकता सिद्ध की जा सकती है।

अरस्तू के इस प्रयास में कोई बल नहीं है। विरोध और सध्ययोग पद्धति के निदानों को छोड़ इस मावन में और कुछ नहीं है। इससे सबसे बड़ा दोष यह है कि अनन्तरानुमान की प्रामाणिकता सिद्ध करने के लिए वह इसी का आधार ग्रहण करता है।

§ २—अनन्तरानुमान का परंपरानुमान में रूपान्तर

कैवल एक आधारवाक्य से निष्कर्ष निकालने की विधि को अनन्तरानुमान, कई अनेक आधारवाक्यों से निष्कर्ष निकालने की विधि को

परपरानुमान कहते हैं। यहाँ यह विचार करे कि अनन्तरानुमान की प्रामाणिकता परपरानुमान के सहारे कहा तक करना सम्भव है।

(१) एक प्राचीन यूनानी तर्कशास्त्री, अफ्रोडिसियस का अलक्जेण्डर, 'ए' वाक्य के व्यत्यस्त को सिद्ध न्यायवाक्य 'फेरीओ' के रूप में ला कर इस तरह सिद्ध करता है—

व्यत्येय 'ए' वाक्य—कोई 'क' 'ख' नहीं है,

∴ कोई 'ख' 'क' नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष ठीक नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप—कुछ 'ख' 'क' है—ठीक होगा, और तब यह न्यायवाक्य उपस्थित होता है—

कोई 'क' 'ख' नहीं है,

कुछ 'ख' 'क' है,

∴ कुछ 'ख' 'ख' नहीं है।

यह असम्भव है। अतः ऊपर का निष्कर्ष ठीक था।

(२) अरस्तू ने जो 'ए' वाक्य के व्यत्यय को सिद्ध करने की कोशिश की है उसमें भी एक न्यायवाक्य बन जाता है—

'ग' 'ख' है,

'ग' 'क' है,

∴ कुछ 'क' 'ख' है।

(३) 'आ' वाक्य के परिवर्तित-व्यत्यय को 'कामेनेस्' न्यायवाक्य के रूप में इस तरह ला कर सिद्ध कर सकते हैं—

सभी 'क' 'ख' है,

कोई 'नहीं-ख' 'ख' नहीं है,

∴ कोई 'नहीं-ख' 'क' नहीं है।

अथवा

प्रतिलोम विधि से—

नभी 'क' 'ख' है,

∴ कोई 'नहीं-ख' 'क' नहीं है।

यदि यह निष्कर्ष ठीक नहीं है तो इसका विरुद्ध रूप—कुछ 'नहीं-ख' 'क' है—अवश्य ठीक होगा। तब, यह न्यायवाक्य बनता है—

सभी 'क' 'ख' है, बारीई

कुछ 'नहीं-ख' 'क' है,

∴ कुछ 'नहीं-ख' 'ख' है।

जो अमम्भव है।

§ ३—इन विधियों में अनुमान की मात्रा कहां तक ?

प्रसिद्ध तर्कशास्त्री जे० एस० मिल अनन्तरानुमान पर आक्षेप करते हुए कहता है कि इन विधियों को अनुमान मानना ही गलत है, क्योंकि इनमें वाक्य के अर्थ को केवल दूसरे पर्याय-वाक्य से सूचित करने के अलावा कुछ नहीं होता। ज्ञात के आधार पर अज्ञात के विषय में निष्कर्ष निकालना अनुमान का अपना प्रयोजन है। अनन्तरानुमान में कोई ऐसा निष्कर्ष नहीं निकलता; इसका निष्कर्ष तो आधार का वाक्यान्तर-मात्र है। इस कारण, इन विधियों का अध्ययन भाषा का विषय होना चाहिए, तर्कशास्त्र का नहीं।

अनुमान इस बात का व्यञ्जक है कि यहाँ विचार में कोई गति हुई है। और, विचार में गति तभी होती है जब विचार के विषयों में किसी सम्बन्ध की अनुभूति हो। विचारक के अपने मन की ही बातों से विचार को कोई गति उत्पन्न नहीं होती। विचार की गति का अर्थ है किसी नये विषय का परामर्श प्राप्त होना। यदि अपने ही विषय पर विचार चेंदित होता रहा तो उममें गति कैसी !!

यदि महात्मा गाँधी के चित्र को देख कर हमारे मन में हो कि चर्खा

का प्रचार अवश्य होना चाहिए तो यह कोई अनुमान नहीं कहा जा सकता । मेरा मित्र मेरे साथ है, इसलिए मैं अपने मित्र के साथ हूँ—यह भी अनुमान का उदाहरण नहीं हो सकता । गांधी जी के चित्र से जो चर्खे का विचार हुआ वह किसी नये विषय का परामर्श नहीं है; वह तो केवल साहचर्य-जनित उद्बुद्ध स्मृति मात्र है । दूसरे उदाहरण में भी विचार की गति हुई नहीं कही जा सकती, क्योंकि विचार की चेष्टा का विषय वही रहा है—हम दोनों का साथ ।

समावेश

सामान्य वाक्य से समाविष्ट का निष्कर्ष भी अनुमान नहीं कहा जाना चाहिए; क्योंकि जब समाविष्ट वाक्य अपने सामान्य में सन्निहित ही है तो इसे ज्ञान के प्रसार का कोई उदाहरण नहीं कह सकते । किंतु, यह ध्यान में रखना चाहिए कि निष्कर्ष की अत्यन्त स्पष्टता अनुमान के निषेध की आधार नहीं हो सकती । निष्कर्ष अपने आधार में अनुगत रहता है यह बात भी अनुमान के निषेध का आधार नहीं हो सकती, क्योंकि सभी आधार वाक्य अपने निष्कर्ष के व्यञ्जक होते हैं ।

संकेतों के उपयोग से समस्या

अनन्तरानुमान की विधियों को समझने के लिए संकेतों का उपयोग किया जाता है । किंतु अमुक दृष्टान्त में अनुमान है या नहीं यह जानने के लिये पहले यह जानना आवश्यक है कि उन संकेतों का अर्थ क्या है । व्यत्यय-परिवर्तन-व्यत्यय की संयुक्त विधि से साकेतिक निष्कर्ष इस प्रकार निकाल सकते हैं—कोई 'क' 'ख' नहीं है, . . . कोई 'ख' 'क' नहीं है, . . . सभी 'ख' 'नहीं-क' हैं, . . . कुछ 'नहीं-क' 'ख' है । यदि इसका मूल वाक्य हो—कोई गाय मांसाहारी नहीं है, तो इसका अन्तिम निष्कर्ष होगा—कुछ गाय से इतर प्राणी मांसाहारी हैं । इससे इस निष्कर्ष के रूप की प्रामाणिकता पर कोई आशंका नहीं होती । किंतु, यदि मूल वाक्य हो—कोई

मनुष्य दो बार नहीं मरता, तो इसका अन्तिम निष्कर्ष होगा—कुछ मनुष्योत्तर दो बार मरते हैं। इसका मूलवाक्य बड़ा ठीक है, क्योंकि यह साफ है कि मनुष्य एक ही बार मरते हैं। उससे यह निष्कर्ष भी शास्त्रीय विधियों के अनुकूल हो निकाला गया है। तब, इस अनुभव परिणाम पर कैसे पहुँचे ? भला, किसी प्राणी के दो बार मरने की कल्पना भी कैसे कर सकते हैं ! यह कठिनाई इसी लिए उपस्थित हो गई कि हम यह बारणा लिए थे कि वाक्य उद्देश्य और विषय पदों में सूचित होने वाले व्यक्तियों की उसी रूप में वास्तविक स्थिति भी बनाने हैं। किंतु, ऐसा न मान कर नाकेतिक वाक्य को केवल उद्देश्य और विषय के परस्पर सम्बन्ध का सूचक माने तो कोई समस्या नहीं उठती। और तब, वाक्य हेतुफलार्थित रूप में समझा जाता कि—यदि मनुष्य है, और दो बार मरने वाले भी हैं तो उनमें कोई सम्बन्ध नहीं है।

दो दृष्टियाँ

विधानात्मक वाक्य में साधारणतः उद्देश्य और विषय दोनों से सूचित होने वाले व्यक्तियों की विद्यमानता स्वीकार करके चलते हैं, चाहे वे नाम व्यक्तियों का हमारे मन में कोई स्थान हो या न हो। सभी 'क' 'ख' हैं। इस वाक्य से 'क' जाति के सभी व्यक्तियों के विषय में कहना भी अभिप्रेत हो सकता है, और यह भी कि 'क' के होने और 'ख' के होने में सम्बन्ध है। पहले को ऐतिहासिक दृष्टि और दूसरे को वैज्ञानिक दृष्टि कह सकते हैं। यदि वाक्य वैज्ञानिक दृष्टि में कहा गया हो, तो यह आवश्यक नहीं होता कि वह वैसे व्यक्तियों की विद्यमानता की भी सूचना करे। सभी नदियाँ ऊँची से नीची ओर बहती हैं, इसे वैज्ञानिक दृष्टि से कहा गया वाक्य कह सकते हैं : क्योंकि इसे कहते समय यह आवश्यक नहीं है कि व्यक्तिगत नदियों का स्थान हो। ऊँची से नीची ओर बहना पानी का स्वभाव है। अतः, नदी के अपने स्वभाव में यह बात निहित है कि वह

नीचे की ओर बहेगी। सभी नदियां ऊंची से नीची ओर बहती हैं, यह कोई ऐतिहासिक सूचना नहीं है, किंतु वैज्ञानिक सत्य की अभिव्यक्ति है। ऐसे वाक्य को हेतुफलाश्रित रूप में रखने से इसकी वैज्ञानिकता साफ मालूम पड़ती है : जैसे, यदि कोई नदी है तो नीचे की ओर बहेगी। किसी ऐतिहासिक दृष्टि से कहे गये सामान्य वाक्य को इस प्रकार हेतुफलाश्रित रूप नहीं दे सकते। भारतवर्ष के सभी बड़े लाट भ्रमरेज हैं, इसे यह रूप नहीं दे सकते कि—यदि कोई भारतवर्ष का बड़ा लाट है तो भ्रमरेज है। क्योंकि बड़ा लाट कोई दूसरी जाति का भी हो सकता था। वैज्ञानिक दृष्टि से कहे गए विशेष वाक्य का रूप होना चाहिए, 'क' 'ख' हो सकता है। कुछ 'क' 'ख' है, इस विशेष वाक्य के कहने के समय यह प्रकट होता है कि 'क' जाति के कुछ खास व्यक्ति ब्याल में रख कर कहा गया है। वैज्ञानिक दृष्टि से कहे गए एक सामान्य वाक्य का उदाहरण ले—सर्वज्ञ पशु-पक्षी की भाषा भी समझते हैं। यहा, यह शका करने की आवश्यकता नहीं है कि क्या कोई सर्वज्ञ हो सकता है, अथवा क्या पशु-पक्षी की भी भाषा होती है ! हो सकता है कि दोनों न होते हो। तो भी, उक्त वाक्य का अभिप्राय तुच्छ नहीं समझा जायगा। इस वाक्य की सार्थकता यह व्यक्त करने में है कि यदि कोई सर्वज्ञ हो, और यदि पशु-पक्षी की भाषा हो तो वह उसे अवश्य समझ लेगा।

उसी तरह, कोई मनुष्य दो बार नहीं मरता, इस वाक्य को वैज्ञानिक दृष्टि से लें तो हमें इसकी खोज करने की आवश्यकता नहीं है कि क्या कोई दो बार भी मर सकता है अथवा नहीं। और तब, वह समस्या नहीं खड़ी होती जो ऊपर हुई है।

व्यत्यय में अनुमान की मात्रा कहां तक ?

इतनी बात सामने रख कर, विचार करें कि वाक्य के चार रूपों के व्यत्यय में कहां तक अनुमान की मात्रा प्राप्त होती है। 'इ'—कुछ भार-

तीय नेता समाजवादी है, यह एक विधेय-विधानात्मक 'ई' वाक्य है। इसका व्यत्यस्त होगा, कुछ समाजवादी भारतीय नेता है। यह अन्यन्त स्पष्ट है। वायू जयप्रकाश नारायण आदि कुछ लोगों को मैं जानता हूँ जो भारतीय नेता भी हैं और समाजवादी भी हैं। तब, चाहे वाक्य के उद्देश को 'कुछ भारतीय नेता' बनाऊँ या 'कुछ समाजवादी' एक ही बात है। इस तरह, यहाँ व्यत्येय से व्यत्यस्त का लाभ करने में विचार में कोई गति नहीं हुई। यदि उन खास व्यक्तियों के साथ उक्त वाक्य के उद्देश तथा विधेय को अलग-अलग रख कर विचार करे तो अवस्था अनुमान का कुछ रूप बन सकती है।

वायू जयप्रकाश नारायण आदि व्यक्ति भारतीय नेता हैं,

वायू जयप्रकाश नारायण आदि व्यक्ति समाजवादी हैं,

∴ कुछ समाजवादी भारतीय नेता हैं।

किन्तु, यह न्यायवाक्य का उदाहरण हुआ, अनन्तरानुमान का नहीं।

'आ'—सभी घोड़े पशु हैं, यह एक सामान्य-विधानात्मक 'आ' वाक्य है। इसका व्यत्यस्त होगा—कुछ पशु घोड़े हैं। यो नो देखने से मालूम होता है कि इसमें नई बात का पता चला है, यह कि सभी घोड़ों के विषय में जान कर कुछ पशुओं के विषय में अनुमान किया गया है। किन्तु तनिक विचार कर देखने से पता चलेगा कि इसमें भी यथार्थ विचार में कोई गति नहीं हुई है। सभी घोड़े पशु हैं, यह कहने के समय ही हमने यह अनुभव किया था कि 'पशु' का विस्तार घोड़े तक ही सीमित नहीं है, और यह कि गाय बकरी आदि दूसरे पशु हैं जो घोड़े नहीं हैं, और, पशु होने का अर्थ नहीं है कि यह घोड़ा ही होगा। अतः, 'आ' वाक्य के उद्देश और विधेय से यदि उन व्यक्तियों का बोध होता हो तो इसके व्यत्यस्त में किसी अनुमान की बात दिखाई नहीं देती।

'आ' वाक्य जब वैज्ञानिक दृष्टि से कहा गया हो जिसके उद्देश और विधेय से उन व्यक्तियों का न बोध हो कर उनके स्वभाव का बोध होता

हो, तो उसके व्यत्यस्त में अनुमान की मात्रा प्राप्त होगी । सर्वज्ञ पशु-पक्षी की भाषा को समझते हैं, इस वाक्य का व्यत्यस्त हुआ—कुछ 'पशु-पक्षी की भाषा समझने वाले' 'सर्वज्ञ' हैं । इससे यह ज्ञान प्राप्त होता है कि कुछ ऐसे लोग हैं जिनमें सर्वज्ञता और पशु-पक्षी की भाषा समझ सकना दोनों गुण पाये जाते हैं ।

किंतु, यह अनुमान व्यत्यय-विधि के कारण न प्राप्त होकर हेतुफलाश्रित न्याय से प्राप्त हुआ है, क्योंकि इसमें हेतु और फल के रूप में आने वाले दो स्वभावों के सम्बन्ध के आधार पर निष्कर्ष निकाला गया है । ऊपर देख चुके हैं कि उक्त वाक्य का यथार्थ भाव हेतुफलाश्रित रूप में इस तरह प्रकट होता है—यदि कोई सर्वज्ञ है, तो वह पशु-पक्षी की भाषा समझता है । मिश्र न्यायवाक्य के नियमके अनुसार फल का विधान करके हेतु का विधान नहीं कर सकते । फल का विधान करके केवल इतना कह सकते हैं कि हेतु हो सकता है । अतः, यहाँ यही कह सकते हैं कि—पशु-पक्षी की भाषा समझने वाला सर्वज्ञ हो सकता है । ऊपर देख चुके हैं कि इसका अर्थ हुआ कि कुछ 'पशु-पक्षी की भाषा समझने वाले' 'सर्वज्ञ' हैं ।

'ए'—सामान्य-निषेध 'ए' वाक्य यदि शुद्ध ऐतिहासिक दृष्टि में कहा गया हो तो उसके व्यत्यय में विचार की कोई गति नहीं होती । कोई छोड़ा गाय नहीं है, या कोई गाय छोड़ा नहीं है, दोनों एक ही बात है । छोड़ा और गाय का सर्वथा पार्यक्य दोनों में समान है । यह कोई अनुमान नहीं कहा जा सकता । बल्कि इस तरह व्यत्यय करने में वाक्य के तात्पर्य में अन्तर पढ़ने का भय रहता है । सामान्य-निषेध वाक्य अपने उद्देश के व्यक्तियों की विद्यमानता का आश्वासन देता है, विधेय के व्यक्तियों की विद्यमानता का नहीं । कोई मनुष्य दो बार नहीं मरता है, या कोई पशु आख से नहीं सुनता है—इन वाक्यों में 'मनुष्य' या 'पशु' के व्यक्तियों की विद्यमानता का आश्वासन तो प्राप्त है, किंतु ये यह नहीं सूचित करते

५-परिशिष्ट

न्यायवाक्य की उपयोगिता तथा प्रामाणिकता पर दार्शनिक मिल् की आपत्ति

(१) दार्शनिक मिल् का कहना है कि तीन अवयवों वाले न्याय-वाक्य के जिन संयोगों का अध्ययन तर्कशास्त्र बड़े महत्व से करता है वैसे बने बनाए रूप यथार्थतः हमारे विचार करने की प्रक्रिया में कभी नहीं आते। वह इस अध्ययन को एकदम निरर्थक नहीं बताता। उसके अनुसार इसकी उपयोगिता केवल इस बात में कही जा सकती है कि हम अपने किसी विचार को, यदि उसकी प्रामाणिकताके विषयमें संदेह हो, इन रूपों में ला कर परीक्षा कर सकते हैं कि यह संगत है या असंगत। इस प्रकार, न्यायवाक्य का उपयोग विचार की कसौटी के रूप में भले ही हो, किंतु विचार के दिग्दर्शक के रूप में कभी नहीं है।

मिल् के अपने शब्दों में—“न्यायवाक्य की उपयोगिता इस बात में नहीं है कि उसी के अनुसार हमारे तर्क नित्य, या प्रायः, ठुस्रा करते हैं; किंतु वह इस बात में है कि उससे हमें उन रूपों का ज्ञान हो जाता है जिनमें हम अपने तर्कों को डाल सकते हैं, और, यदि उसमें कोई असंगति हो तो उसे स्पष्ट कर सकते हैं।” हेसंचेष्ट, बेवेल, वेन आदि तर्कशास्त्रियों ने मिल् की इस आपत्ति को स्वीकार किया है।

समीक्षा

इसके विरुद्ध मैन्सल, डे मोगन, मार्टिनिच, डा० राय, सर हैमिल्टन

आदि कुछ दूसरे तर्कशास्त्रियों ने मिलकर उक्त आपत्ति का विरोध किया है। उनका कहना है कि—

यह ठीक है कि हमारे दैनिक विचार न्यायवाक्यके बने-बनाए रूपों में नहीं आते, किंतु इससे न्यायवाक्य की उपयोगिता को कोई आंच नहीं पहुँचती। जब न्यायवाक्यों के संयोग विचार-संगति के प्रतीक हैं तब उनके महत्त्व की स्वीकार करना ही होगा। तर्कशास्त्र का कर्तव्य यह बताना नहीं है कि हमारे विचार की प्रक्रिया क्या है। यह तो मानसशास्त्र का विषय है। तर्कशास्त्र तो विधायक शास्त्र है : वह यह अध्ययन करता है कि हमारे विचार के रूप कैसे होने चाहिए, यदि हम ठीक विचार करना चाहते हैं। इन दो शास्त्रों के क्षेत्र अलग न समझ कर ही मिल महोदय ने उक्त आपत्ति की है।

~

*

*

(२) मिल महोदय की दूसरी आपत्ति यह है कि—

“सारे अनुमान विशेष से विशेष के होते हैं। सामान्य वाक्य तो एने ही पूर्व-प्राप्त अनुमानों के योग हैं, जिनमें और भी नये अनुमानों का समावेश कर सकते हैं। फलतः, न्यायवाक्य का विधेयवाक्य ऐसे ही योग का एक सूत्र है। और, निष्कर्ष-वाक्य की निष्पत्ति उस सूत्र से नहीं, किंतु उस सूत्रके अनुसार होती है।” इस तरह मिल ने न्यायवाक्य के सामान्य-वाक्य वाले अवयव की सामान्यता के आधार का अपलाप किया है।

समीक्षा

यह ठीक है कि कुछ अवस्थाओं में हमारे अनुमान विशेष से विशेष के होते हैं; किंतु यह मानना भारी भूल होगा कि सारे अनुमान ऐसे ही होते हैं, और यह कि अनुमान में सामान्यता के आधार का कोई स्थान ही

नहीं है। इसके विपरीत, विशेष से विशेष के अनुमान में भारी खतरा है; और यह तभी दूर हो सकता है जब उसका आधार कोई सामान्य हो।

एक आदमी का बुखार अमुक दवा से अच्छा होता देखकर दूसरे किसी को भी बुखार आने पर वह दवा भले ही दे दें, किंतु यह खतरे से खाली नहीं है। यह खतरा तभी दूर हो सकता है जब हमें उस खाम बुखार की जाति का ज्ञान हो जाय, और इसका कि इस जाति के बुखार को हटाने की ताकत इस दवा में कैसे है। इस तरह कार्य-कारण के सम्बन्ध पर आश्रित जो व्याप्ति (=सामान्य) बनी है वही न्यायवाक्य में आधार का काम करती है।

मिल का यह कहना ठीक नहीं कि न्यायवाक्य में जिस सामान्य का प्रयोग होता है वह पूर्व-प्राप्त विशेष अनुमानों का योग मात्र है। यदि सामान्य ऐसा हो तो यथार्थ में तर्कशास्त्र की दृष्टि से उसका महत्त्व अत्यन्त अल्प हो। किंतु, यथार्थ में न्यायवाक्य का आदर्श सामान्य तो वह व्याप्ति है जो कार्य-कारण के सम्बन्ध पर स्थापित की गई है। यह सामान्य न्याय-वाक्य में आधार का काम करता है। तर्कशास्त्री वेल्डन लिखता है—“ऐसी अवस्था में भी जब हम प्रत्यक्षतः एक या दो विशेष के आधार पर ही निष्कर्ष निकाल लेते हैं सचमुच में हमारे अनुमान का आधार वह सामान्य धर्म होता है जो सभी में समान रूप से प्राप्त है। और, यही न्यायवाक्य में सामान्य विधेयवाक्य के रूप में व्यक्त हो सकता है।”

(३) मिल महोदय की तीसरी आपत्ति यह है कि न्यायवाक्य का निष्कर्ष तो अपने सामान्य आधार-वाक्य में अवगत ही रहता है। जब हम न्यायवाक्य उपस्थित करते हैं कि—

सभी मनुष्य मरणशील हैं,
मुकरात मनुष्य हैं,
... मुकरात मरणशील हैं;

तो कोई नई बात सिद्ध नहीं करते : क्योंकि, "मुकरात मरणशील है" यह निष्कर्ष तो "सभी मनुष्य मरणशील हैं" इसी आधारवाक्य से सिद्ध था । तब, न्यायवाक्य से एक तरह 'सिद्ध-साधन' भर है ।

समीक्षा

ऊपर देख चुके हैं कि न्यायवाक्य में जो सामान्य आधारवाक्य है वह विशेषों का योग मात्र नहीं है, किंतु वह कारण-कार्य के सम्बन्ध पर स्थापित व्याप्ति है । यही व्याप्ति निष्कर्ष का आधार होता है । इसे विशेषोंका योग मान समझना भारी भूल है । जब विज्ञानवेत्ता विशेष में पँथ कर उसके 'स्वरूप' को पकड़ लेता है तब पूरे विश्वास के साथ किसी व्याप्ति की स्थापना करता है । न्यूटन ने वृक्ष से एक फल गिरते देखा, इनने ने उसने सभी भौतिक पदार्थों में जो आकर्षण-शक्ति काम कर रही है उसे समझ लिया । न्यूटन ने एक विशेष फल गिरने की घटना से उस सामान्य धर्म का दर्शन कर लिया जिसके बल पर उसने घोषणा की कि 'सभी भौतिक पदार्थ में आकर्षण शक्ति है' । इस व्याप्ति को प्राप्त करने के लिए क्या न्यूटन ने हजारों फल गिरा कर देखा था !! बागीचे के माली तो नर्द्वै वृक्ष से फल गिरते देखते हैं, किंतु उन्हें इस व्याप्ति का दर्शन नहीं होता । प्रस्तुत ग्रन्थ के दूसरे भाग में हम 'व्याप्ति-विधि' का अध्ययन करेंगे, कि विशेषों की परीक्षा से सामान्य पर कैसे पहुँचते हैं ।

इस प्रकार से स्थापित सामान्य वाक्य ही न्यायवाक्य में ऐसा आधार बनता है जिससे निष्पन्न हुआ निष्कर्ष पूरा भरोसा वाला होता है। यहाँ तक कि, 'युरेनस' ग्रह की गति में कुछ परिवर्तन देख कर ज्योतिषशास्त्री ने घोषणा की कि अमुक दिशा में अमुक प्रकार का एक दूसरा ग्रह होना चाहिए जिसके प्रभाव से इसकी गति में यह परिवर्तन होता है। और, बाद में सचमुच 'नेपचुन' ग्रह वहाँ पाया गया।

"सभी मनुष्य मरणशील हैं, सुकरात मनुष्य है. . . सुकरात मरणशील है" इस साधारण न्यायवाक्य में भी जो विधेयवाक्य है वह क्या विशेष-घटनाओं का योग मात्र है? नहीं, वह उस सामान्य सत्य का कथन करता है, जो अन्यथा हो ही नहीं सकता। इस सामान्य सत्य को समझने के लिए हजारों मरते लोगो को देखने की जरूरत नहीं है। यहाँ जो 'सुकरात का मरणशील होना' निष्कर्ष निकाला गया है वह इस आधार पर कि 'सुकरात' में भी वही मनुष्य-साधारण अपूर्णता थी जिस कारण वह मरणशील होता है। यहाँ, निष्कर्ष-वाक्य एक घटना मात्र नहीं है, किंतु यह एक सत्य की सिद्धि है जो 'सुकरात' के साथ लागू है।

मिल जो कहता है कि निष्कर्ष-वाक्य विधेयवाक्य में अवगत है उससे तो उद्देशवाक्य निरर्थक ठहरता है। किंतु, हम देख चुके हैं कि न्यायवाक्य में उद्देशवाक्य एक अनिवार्य अवयव है।

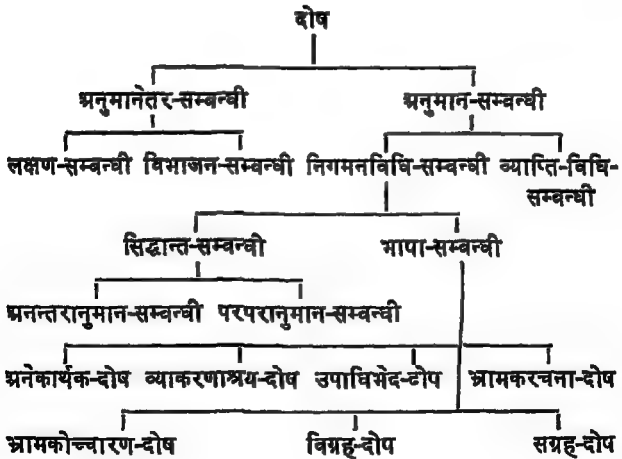
फिर, यदि प्रत्येक न्यायवाक्य 'सिद्ध-साधन' मात्र होता तो उसकी प्रक्रिया से कोई नई जानकारी प्राप्त करना सम्भव न होता; विधेयवाक्य के सुनते ही साथ साथ निष्कर्ष का भी ज्ञान हो जाता। तब, अनुमान एकदम निष्प्रयोजन हो जाता। किंतु, हम सभी जानते हैं कि ज्ञान के विकास में अनुमान बड़ा भारी साधन है। यह ठीक है कि निष्कर्षवाक्य की सत्यता आधारवाक्यों की सत्यता में निहित है, क्योंकि यदि वह ऐसी न होती तो हम उसे जान भी नहीं सकते। इतने से यदि कोई यह समझ

ले कि आधारवाक्य की जानकारी से निष्कर्षवाक्य की भी जानकारी निहित है तो यह उसकी भूल होगी। न्यायवाक्य को 'सिद्ध-साधन' मात्र बता कर मिल ने यही भूल की है। बात यह है कि आधारवाक्य की सत्यता की जानकारी से निष्कर्ष वाक्य की सत्यता की जानकारी प्राप्त होती है। इसी से अनुमान हमारे ज्ञान के विकास का आवश्यक मार्ग है।

६-परिशिष्ट

निगमन-विधि में होने वाले दोष^१

तर्कशास्त्र उन नियमों का अध्ययन करता है, जिनका पालन करना प्रामाणिक विचार के लिए आवश्यक है। इन नियमों का जहाँ उल्लंघन हुआ वहाँ विचार सदोष हो जाता है। अतः, दोषों की भी संख्या उतनी ही होगी जितनी संख्या तर्कशास्त्र के सिद्धान्तों तथा नियमों की है। दोषों के कितने प्रकार हो सकते हैं यह निम्न तालिका से प्रकट होगा—



^१ Fallacies in Deductive Reasoning.

‘लक्षण’ तथा ‘विभाजन’ के प्रकरणों में देख चुके हैं कि उनके क्या क्या नियम हैं, और उनके उल्लघन से क्या क्या दोष उपस्थित होते हैं [पृ० ६२-७५] । उन्हें यहाँ दुहराने की आवश्यकता नहीं है ।

अनुमान के व्याप्ति-विधि-सम्बन्धी दोषों का अध्ययन ग्रन्थके दूसरे भाग में करेंगे ।

निगमन-विधि सम्बन्धी दोष दो प्रकार के होते हैं—सिद्धान्त-सम्बन्धी और भाषा-सम्बन्धी । अनन्तरानुमान और परपरानुमान के प्रकरणों में उनके भेद-प्रभेदों के जो नियम देख चुके हैं उनके उल्लघन से जितने दोष उपस्थित होते हैं, सभी सिद्धान्त-सम्बन्धी दोष हैं । उनका निरूपण भी उनके अपने अपने स्थानों में हो ही गया है ।

भाषा-सम्बन्धी दोष सात प्रकार के होते हैं—

(१) भिन्नार्थक दोष^१—न्यायवाक्य का पहला साधारण नियम है कि उसमें केवल तीन ही पद होंगे । प्रत्येक पद दो दो बार प्रयुक्त होता है । अब, यदि उनमें कोई—विषय पद, या हेतुपद, या उद्देशपद—दो जगहों पर दो अर्थों में प्रयुक्त हो तो ‘चतुष्पाद दोष’ हो जाता है [देखिए पृ० १६१] । इसी दोष को ‘भिन्नार्थक दोष’ कहते हैं ।

(२) व्याकरणाशय-दोष^२—समान प्रकृति से निष्ठ शब्दों में भी बहवा और अर्थवैपम्य हो जाता है, और उससे बड़ा ऊटपटाग निष्कर्ष निकल जाता है । जैसे—

दाता होना बड़ा अच्छा है,
वह इन्जन में कोयला देता है
‘. वह बड़ा अच्छा है ।

^१ Fallacy of Equivocation.

^२ Fallacy of Paronymous Terms.

यहाँ हेतुपद में समान 'देना' धातु का प्रयोग हुआ है किंतु दोनों के अर्थ में बड़ी विपमता है ।

(३) उपाधि-भेद दोष^१—न्यायवाक्यका हेतुपद यदि आधारवाक्यो में समान उपाधि के प्रसंग में न लिया गया हो तो बड़ा अनर्थ हो सकता है । इसे 'उपाधि-भेद दोष' कहते हैं । जैसे—

मनुष्य-बध करने वाला मृत्युदण्ड का भागी है,

सिपाही मनुष्य-बध करने वाला है

∴ सिपाही मृत्युदण्ड का भागी है ।

इस युक्ति में 'उपाधि-भेद दोष' है, क्योंकि यहाँ विधेयवाक्य में "मनुष्य-बध करना" साधारण शान्ति-काल की उपाधि में समझा गया है, और उद्देशवाक्य में वही रण-क्षेत्र की उपाधि में समझा गया है ।

(४) भ्रामक रचना दोष^२—कभी कभी वाक्य-रचना ऐसी भ्रामक होती है कि उसका ठीक अर्थ क्या है यह पता नहीं चलता । जैसे—

नेवला साँप नहीं खाता,

इस वाक्य का अर्थ यह भी हो सकता है कि 'नेवला साँप को नहीं खाता', और यह भी कि 'नेवला को साँप नहीं खाता' । इसे 'भ्रामक रचना दोष' कहते हैं ।

इस दोष का उदाहरण ज्योतिषी की उस प्रसिद्ध भविष्यद्वाणी में है जिसे वह किसी गर्भिणी स्त्री की सतान के विषय में करता है । वह एक कागज पर लिख कर रख छोड़ता है कि—“लड़का न लड़की” । स्त्री को यदि लड़का पैदा हुआ तो उसे खोल कर पढ़ देता है—लड़का, न लड़की और यदि लड़की पैदा हुई तो उसे पढ़ देता है—लड़का न, लड़की ।

^१ Fallacy of Accident.

^२ Fallacy of Amphibology.

(५) भ्रामकोच्चारण दोष^१—वाक्य के किसी खास शब्द पर जोर दे कर उच्चारण करने से भी कभी कभी अर्थका अनर्थ हो जाता है। “आपस में मत लड़ो” यह एक साधारण शिक्षा है। अब, यदि कोई इसे ‘आपस’ शब्द पर खूब जोर दे कर पढ़े तो इसका यह अर्थ हो जायगा कि—आपस में तो मत लड़ो, किंतु दूसरे से लड़ने में कोई हानि नहीं। इस दोष को ‘भ्रामकोच्चारण दोष’ कहते हैं।

(६) विग्रह दोष^२—जो वाक्य सग्रहायक है उसे विग्रह के अर्थ में ले ले तो यह दोष उपस्थित होता है। जैसे—

सभी लड़के इस गहतीर को उठा सकते हैं,

मैं लड़का हूँ।

मैं इस गहतीर को उठा सकता हूँ।

यहाँ विधेयवाक्य सग्रहायक है। “सभी लड़के” का अर्थ है—सभी लड़के मिल कर। इसे विग्रह के अर्थ में समझ लिया गया है, यह कि—सभी लड़के अलग अलग। इस दोष को ‘विग्रह दोष’ कहते हैं।

(७) संग्रह-दोष^३—जो वाक्य विग्रहायक है उसे सग्रह के अर्थ में ले ले तो यह दोष उपस्थित होता है। जैसे—

यहाँ के सभी पहलवान एक सेर से कम ही खाते हैं,

राम, हरि, गौरी और मोहन यहाँ के पहलवान हैं,

वे एक सेर से कम ही खायेगे।

यहाँ विधेयवाक्य विग्रहायक है। “सभी पहलवान” का अर्थ है—सभी पहलवान अलग अलग। इसे सग्रह के अर्थ में समझ लिया है, यह कि—सभी एक साथ। इस दोष को ‘संग्रह-दोष’ कहते हैं।

^१ Fallacy of Accent.

^२ Fallacy of Division.

^३ Fallacy of Composition.

७—परिशिष्ट

(प्रश्नावली)

१—तर्कशास्त्र का विषय

(१) तर्कशास्त्र का क्षेत्र क्या है ? इसका अध्ययन किस प्रकार उपयोगी है ? क्या यह हमारे तर्क को निर्दोष बना देता है ?

(२) जब वह भी, जिसने तर्कशास्त्र का अध्ययन कभी नहीं किया है, ठीक-ठीक तर्क कर लेता है, तब तर्कशास्त्र की क्या आवश्यकता ? समझाइए ।

(३) “तर्कशास्त्र अध्ययन करने के पूर्व भी हम काफी सप्रमाण विचार कर सकते हैं, अतः विचार में प्रमाणता लाने के लिए इस शास्त्र के अध्ययन का कोई मूल्य नहीं”—इस कथन की परीक्षा कीजिए ।

(४) ‘ज्ञान’ के स्वरूप का निरूपण कीजिए । इसके भिन्न-भिन्न ‘रूप’ और ‘मार्ग’ क्या हैं ? क्या सभी ज्ञान तर्कशास्त्र के अध्येय विषय है ?

(५) प्रत्यक्ष और परोक्ष ज्ञान में क्या भेद है ? इनमें तर्कशास्त्र का अपना अध्येय विषय कौन है ?

(६) तर्कशास्त्र किसकी परीक्षा करता है—विचार की, या विषय की, या भाषा की ? पूर्ण रूप से प्रकाश डालिए ।

(७) वस्तुवाद, प्रत्ययवाद और भाषावाद—तर्कशास्त्र में जो ये तीन मत हैं उनकी व्याख्या कीजिए ।

२—तर्कशास्त्र, रूप-विषयक और विषय-विषयक

(८) ‘सत्य’ क्या है ? रूपविषयक और विषय-विषयक सत्य के भेद को समझाइए ? तर्कशास्त्र दोनों में किसका अध्ययन करता है ?

‘प्रायः परीक्षा के प्रश्नपत्रों से संगृहीत ।

1. THE PROBLEM OF LOGIC

(1) Determine the scope of Logic, and indicate the uses of its study. Does it render a man free from error?

(2) Can you say that the study of Logic is useful when persons who have never studied it reason accurately? Give reasons for your answer.

(3) Discuss the statement that much valid thought precedes the study of Logic, hence the study of Logic is valueless for the purpose of valid thought.

(4) Determine the character of knowledge, indicating its different forms and sources. Does all knowledge come within the province of Logic?

(5) Distinguish between Immediate and Mediate Knowledge. Which of them constitutes the proper subject-matter of Logic?

(6) What does Logic deal with, with thought, thing or language? Discuss fully.

(7) Explain Realism, Conceptualism and Nominalism as schools of Logic.

2. LOGIC AS FORMAL AND MATERIAL

(8) What do you understand by truth? Distinguish between Formal and Material Truth. Which of them constitutes the proper subject-matter of Logic?

(९) तर्कशास्त्र क्या विचार की 'अन्तः सगति' का ही अध्ययन करता है, या विचार से वस्तु के सवाद का भी ?

(१०) रूपविषयक और विषयविषयक तर्कशास्त्र में क्या अन्तर है ? हमारे प्रतिदिन के जीवन में उनका क्या उपयोग है ?

(११) यह कहने का क्या अर्थ है कि, 'तर्कशास्त्र को केवल विचार के रूपों से मतलब है' ?

३-शास्त्र या विद्या

(१२) तर्कशास्त्र क्या है, शास्त्र या विद्या, या दोनों ? विचार कीजिए ।

(१३) शास्त्र और विद्या में क्या अन्तर है ? और, समझाइए कि तर्कशास्त्र को 'शास्त्रों का शास्त्र' क्यों कहते हैं ।

४-तर्कशास्त्र का दूसरे शास्त्रों से सम्बन्ध

(१४) "तर्कशास्त्र सादर्श अथवा विधायक शास्त्र है ।" स्पष्ट समझाइए ।

(१५) क्षेत्र और विधि में, तर्कशास्त्र मानसशास्त्र से किस प्रकार भिन्न है ? समझाइए ।

(१६) तर्कशास्त्र से तत्वशास्त्र का क्या सम्बन्ध है, समझाइए ?

५-विचार

(१७) 'विचार' क्या है; और 'विचार' का भाषा से क्या सम्बन्ध है ?

(१८) 'प्रत्यय' का स्वरूप क्या है ? स्पष्ट समझाइए कि प्रत्यय कैसे बनते हैं, वे मन में कैसे बने रहते हैं, और दूसरों पर उन्हें किस प्रकार प्रकट कर सकते हैं ।

(9) Fully discuss the question whether Logic deals only with the consistency of thought or with truth of thought as well.

(10) Distinguish between Formal and Material Logic and indicate their uses in the practical affairs of life.

(11) What do you understand by saying that 'Logic is concerned with the forms of thinking?'

3. LOGIC AS SCIENCE AND ART

(12) What is Logic? Is it a science or an art, or both? Discuss.

(13) Distinguish between a Science and an Art, and explain why Logic has been called the Science of Sciences.

4. RELATION OF LOGIC TO OTHER SCIENCES

(14) 'Logic is a normative or regulative science.' Fully explain.

(15) Contrast the Province and Method of Logic with those of Psychology.

(16) Explain the relation of Logic to Metaphysics.

5. THOUGHT

(17) Explain what is meant by thought, and what is the relation of Thought to Language.

(18) Explain the nature of the Logical concepts. Explain how concepts are formed, and by what means they are retained in the mind and communicated to others.

(१६) विचार के रूप और विषय में क्या अन्तर है ? विचार की रूपविषयक और विषयविषयक प्रामाणिकता में क्या अन्तर है ? समझाइए ।

(२०) तर्कशास्त्र का व्याकरण से क्या सम्बन्ध है ? समझाइए ।

६—पद-विचार

(२१) 'शब्द' और 'पद' में क्या अन्तर है ? क्या वे तर्कशास्त्र के अध्ययन हैं ? यदि हाँ तो कैसे ?

(२२) 'पद' और 'नाम' में क्या सम्बन्ध है ? 'पद' की पहचान क्या है ?

(२३) पद का 'विस्तार' उसकी 'गहनता' से किस प्रकार भिन्न है ? यह कहने का क्या अर्थ है कि जब एक में वृद्धि होती है तो दूसरे में ह्रास होता है, और यह कहाँ तक ठीक है ?

(२४) 'व्यक्तिबोध' में किन व्यक्तियों का, और 'स्वभावबोध' में किन धर्मों का बोध होता है ?

(२५) " 'व्यक्तिबोध' की दृष्टि से 'जाति' में 'उपजातियाँ' अन्तर्गत होती हैं; किंतु 'स्वभावबोध' की दृष्टि से उलटे 'उपजाति' में 'जाति' चली आती है ।" यह कैसे ?

(२६) निम्न पदों का तर्कशास्त्रीय परिचय दीजिए—महाविद्यालय, काशी-विश्वविद्यालय; ससार का सर्वोच्च शिखर, पूरा अन्धा-पना; अन्धा आदमी, सद्गुण, राममोहन, विद्यार्थी; निस्तेज ।

(२७) पद के 'सग्राहक' और 'विग्राहक' प्रयोग में क्या अन्तर है ? इस में कैसे अम उत्पन्न होता है, दो उदाहरण दे कर समझाइए ।

(19) Distinguish between (a) the form and matter of thought; and (b) between formal and material validity of thought.

(20) Explain the relation of Logic to Grammar.

6. TERMS

(21) Distinguish between Words and Terms. Do they come within the province of Logic? If so, how?

(22) Exhibit the relation between Terms and Names, and sum up the characteristics of a Term.

(23) Explain the distinction between the intension and the extension of Terms. What is the meaning of the statement that as the one increases the other decreases, and what are the limits to the accuracy of the statement.

(24) What individuals are contained in the denotation and what attributes are contained in the connotation of a Term.

(25) "From the denotative point of view the species is contained in the Genus, but from the connotative point of view the genus is contained in the species." Explain.

(26) Describe the Logical character of the following terms—(1) College, (2) Benares Hindu University; (3) the Highest Mountain in the World; (4) Perfect Blindness; (5) Blind Person; (6) Virtue (7) Ram Mohan. (8) Student, (9) Spiritless

(27) Explain and distinguish between collective and distributive uses of Terms. Give two examples to illustrate the errors which arise from their confusion.

(२८) इन प्रश्नों पर विचार कीजिए—

(क) व्यक्तिवाचक सज्ञा, क्या स्वभावबोधक पद है ?

(ख) क्या भाववाचक पदों के भी स्वभावबोधक और नि.स्वभाव-बोधक दो विभाग होंगे ? वे व्यक्तिवाचक होते हैं या जातिवाचक ?

(ग) विशेषण द्रव्यवाचक पद है या भाववाचक ?

(२९) ऐसा कहने में क्या दोष है कि—यह जरूर कलम है, क्योंकि यह पेन्सिल नहीं है ? तर्कशास्त्र की दृष्टि से इस उदाहरण में क्या अभिव्यक्त होता है ?

७—लक्षण

(३०) 'शास्त्रीय लक्षण' के रूप में किन बातों का होना आवश्यक है ? उसकी सीमाये क्या हैं ?

(३१) 'सदोष लक्षण' के कितने प्रकार हैं ? उदाहरण दे कर समझाइए ।

(३२) 'लक्षण' का लक्षण क्या है ? सविस्तार व्याख्या कीजिए ।

(३३) पद के व्यक्तिबोध और स्वभावबोध से उसके 'लक्षण' का क्या सम्बन्ध है ?

(३४) इन लक्षणों की परीक्षा कीजिए—

(क) मनुष्य बिना पाख बाला प्राणी है

(ख) मनुष्य खाना पकाने वाला प्राणी है

(ग) मनुष्य हँसने वाला प्राणी है

(घ) चावल एक चीज है जो भारतवर्ष में खाई जाती है

(ङ) विनोद का ख्याल करे और दिखावे गम्भीरता, यही हास्य है

(च) न्यूनकोण-त्रिभुज वह है जिसका एक कोण न्यून हो

(छ) मनुष्य एक बहुश्रुत प्राणी है

(ज) समकोण-त्रिभुज वह है जिसमें एक कोण सम हो, और दो कोण न्यून हो

(28) Discuss the following:—

(a) Are proper names connotative ?

(b) Are abstract terms divisible into connotative and non-connotative ? Are they singular or general ?

(c) Are adjectives concrete or abstract ?

(29) What is the fallacy in the statement—
it must be a pen, because it is not a pencil ? Fully explain the Logical significance underlying this example.

7. DEFINITION

(30) What are the formal conditions and limits of a Logical Definition ?

(31) State and exemplify the various kinds of faulty definitions.

(32) Define 'Definition', and explain the same fully.

(33) What has the definition of a term to do with the connotation and denotation of the same ?

(34) Test the following definitions—

1. Man is a featherless animal.
2. Man is a cooking animal.
3. Man is a laughing animal.
4. Rice is an article which is used as food in India.

5. Humour is thinking in jest while feeling in earnest.

6. An acute-angled triangle is that which has an acute angle.

7. Man is a learned animal.

8. A right-angled triangle is that which has a right angle and two acute angles.

- (झ) ऑक्सीजन एक गैस है
 (ञ) शक्ति वह है जो गति उत्पन्न करे
 (ट) समबाहु-त्रिभुज वह त्रिभुज है जिसके तीनों कोण बराबर हो
 (ठ) सुख का न होना दुःख है
 (ड) तावा गुलाबी रंग का एक धातु है, जिसमें आँखों की अपेक्षा अधिक आवाज होती है, और जो लोहा को छोड़ सभी से अधिक चीमड़ है
 (ढ) प्राणभूत व्यापारी का योग ही जीवन है
 (ण) एक अजीब मिजाज का होना ही भक्कीपना है
 (त) त्रिभुज एक समक्षेत्र है जो तीन बराबर सीधी रेखाओं से घिरा होता है

८-विभाग

(३५) 'शास्त्रीय विभाजन' के नियमों को लिखिए और उनकी व्याख्या कीजिए। उन नियमों के उल्लंघन से जो दोष उत्पन्न होते हैं उन्हें भी समझाइए।

(३६) 'लक्षण' और 'विभाजन' की प्रक्रियाओं में क्या सम्बन्ध है ? शास्त्रीय विभाजन के उपयोग और सीमाएँ क्या हैं ?

(३७) इन विभाजनों की परीक्षा कीजिए—

- (क) 'कलम' के दो विभाग—लोहे की और पाँख की।
 (ख) 'प्राणी' के दो विभाग—रीढ़ वाले और बेरीढ़ वाले।
 (ग) 'भौतिक पदार्थ' के इतने विभाग—घन, तरल, भारी और हलका।
 (घ) 'रंग' के इतने विभाग—सफेद, काला और हरा।
 (ङ) 'भारतीय' के इतने विभाग—बनी, गरीब, मलेरिया-रोग-ग्रस्त और क्षय-रोग-ग्रस्त।
 (च) 'प्रकाश' के इतने विभाग—कृत्रिम, लाल, और चाँदनी।

9. Oxygen is a gas.
10. Force is that which produces motion.
11. An equilateral triangle is a triangle with three equal angles.
12. Pain is the absence of pleasure.
13. Copper is an orange-coloured metal, more sonorous than any other, and the most elastic of any, except iron.
14. Life is the sum of vital functions.
15. Eccentricity is a peculiar idiosyncrasy.
16. A triangle is a plane figure enclosed by three equal straight lines.

8. DIVISION

(35) State and explain the rules of Logical Division, and point out the faults that arise from their violation.

(36) Explain the relation between Definition and Division, and point out the uses and limits of the latter?

(37) Test the following divisions :—

- (a) Pens into Steel pens and Quill pens.
- (b) Animals into vertebrate and invertebrate.
- (c) Material bodies into solids, liquids, heavy and light.
- (d) Colour into whiteness, blackness and greenness
- (e) Indians into rich, poor, malarious, consumptive.
- (f) Lights into artificial light, red light and moon light.

(छ) 'पद' के इतने विभाग—व्यक्तिवाचक, भाववाचक, और स्वभाववाचक ।

(ज) 'मनुष्य' के इतने विभाग—सभ्य, लम्बे, ईमानदार और पादरी ।

(झ) 'मनुष्य' के इतने विभाग—पुरुष, स्त्री और बच्चे ।

(ञ) 'कुर्सी' के इतने विभाग—पैर, पीठ और आसन ।

(ट) 'मनुष्यता' के इतने विभाग—शरीर, मन और आत्मा ।

(ठ) 'व्याकरण' के इतने विभाग—वाक्य विचार और पद विचार ।

(ड) 'किताब' के इतने विभाग—सदाचारी, दुराचारी और पढ़ ।

(ढ) 'ट्रेन' के इतने विभाग—लोकल और विजली से चलने वाली ।

(ण) 'ग्रेट ब्रीटेन' के इतने विभाग—इङ्गलैण्ड, स्कॉटलैण्ड और वेल्स ।

(त) 'साँप' के इतने विभाग—जहरीले और अहिंसक ।

(थ) 'कालेज' के इतने विभाग—साइन्स, आर्ट और कानून के ।

(द) 'किताब' के इतने विभाग—अच्छी, कीमती और बेकार ।

(ध) 'मनुष्य' के इतने विभाग—दुष्ट और भूख ।

९-वाक्य

(३८) 'अध्यवसाय', 'शास्त्रीय वाक्य' और 'लौकिक वाक्य' में क्या अन्तर है, समझाइए । इनमें तर्कशास्त्र किसका अध्ययन करता है ?

(३९) तर्कशास्त्र में वाक्य का क्या अभिप्राय है ? वाक्य के अङ्ग कौन हैं; और इनमें परस्पर क्या सम्बन्ध है ?

(४०) वाक्य में विधेय कितने प्रकार के पदार्थ हो सकते हैं, तथा विधेय-पद का उद्देश-पद के साथ कितने प्रकार के सम्बन्ध हो सकते हैं ?

- (g) Terms into Singular, Abstract and connotative.
- (h) Men into civilised, tall, honest and clergyman.
- (i) Human beings into men, women and children.
- (j) Chair into legs, back and seat.
- (k) Human nature into body, mind and spirit.
- (l) Grammar into Syntax and Prosody.
- (m) Books into moral, immoral and clever.
- (n) Trains into local and electric.
- (o) Great Britain into England, Scotland and Wales.
- (p) Snakes into poisonous and harmless.
- (q) Colleges into Science, Arts and Law Colleges.
- (r) Books into good, expensive and worthless.
- (s) Men into knaves and fools.

9. PROPOSITION

(38) Distinguish carefully between a Judgment, a Proposition and a Sentence; and explain what does Logic deal with.

(39) What is meant by a Proposition in Logic? What are its parts, and how are the parts related to each other?

(40) What do you mean Categories and Predicables; how can they be studied in relation to Proposition?

(४१) सविस्तार समझाइए कि 'वाक्य के अभिप्राय' का क्या अर्थ है ।

(४२) विधान के भिन्न-भिन्न सिद्धान्त क्या हैं ? किस सिद्धान्त को आप ठीक समझते हैं ?

(४३) अस्तू ने विधेय के पदार्थों की, तथा उसके सम्बन्धों की जो अलग-अलग सूची बनाई है वे एक दूसरे से किस प्रकार भिन्न हैं ? उदाहरण दे कर सम्बन्धों के शास्त्रीय महत्व को समझाइए ।

(४४) वाक्य के 'यथार्थ' और 'शाब्दिक' अन्तर के विचार में विधेय पद के सम्बन्धों का विचार किस प्रकार अन्तर्गत होता है ?

(४५) वाक्य कितने प्रकार के हैं ? उनमें परस्पर क्या सम्बन्ध हैं ?

(४६) एक वचनात्मक वाक्य का 'अश' क्या है ? इन शब्दों के प्रयोग में जो भ्रामकता है उसे साफ समझाइए—'कुछ', 'कोई', 'सभी', 'विरले', 'बहुतेरे', और 'अधिकांश' ।

(४७) 'बलाबल' की दृष्टि से हेतुफलाश्रित वाक्य का क्या स्थान है ?

(४८) क्या यह कहना ठीक है कि सभी वाक्य विधानात्मक और निरपेक्ष ही होने चाहिए ?

(४९) वाक्यों में विधेय पद के 'अश' का निश्चय कहाँ तक हो सकता है ? इसके सिद्धान्त की परीक्षा कीजिए ।

(५०) 'वाक्य में पदों के विस्तार' से क्या समझते हैं ? सिद्ध कीजिए कि विधेयपद का विस्तार वाक्य के 'गुण' पर निर्भर करता है ।

(५१) 'भेद-सूचक वर्ग' बनाइए, और उसे स्पष्ट समझाइए ।

(41) Fully explain what do you mean by the Import of Proposition.

(42) What are the theories of Predication? Which theory do you think to be right?

(43) What distinguishes Aristotle's list of Predicables from his list of Categories? Explain, with illustrations, the scientifically important implications of the former.

(44) Have the Predicables anything to do with the distinction between Real and Verbal Proposition?

(45) How many kinds of Propositions are there? What is the mutual relation amongst them?

(46) What is the Quantity of the Singular Propositions? Bring out clearly the ambiguities attaching to the words "Some", "Any", "All", "Few", "Many" and "Most".

(47) What is the modality of a hypothetical proposition?

(48) Is it correct to say that all propositions must be affirmative and categorical?

(49) Discuss briefly the theory of the Quantification of the Predicate.

(50) What is meant by Distribution of Terms in a Proposition? Show that the distribution of the predicate depends upon the quality of the proposition.

(51) Draw the Square of Opposition and explain it.

१०—अनुमान

(५२) अनुमान क्या है ? अनन्तरानुमान और परपरानुमान में क्या भिन्नता है ? उदाहरण व्याख्या कीजिए ।

(५३) (क) 'विरुद्ध वाक्यों' के सहारे सिद्ध कीजिए कि दोनों के दोनों 'उपभेदक वाक्य' एक साथ असत्य नहीं हो सकते ।

(ख) 'उपभेदक वाक्यों' के सहारे सिद्ध कीजिए कि दोनों के दोनों 'भेदक वाक्य' मिथ्या हो सकते हैं ।

(५४) क्या एक ही वाक्य के आधार पर निष्कर्ष निकालना सम्भव है ? यदि हाँ, तो कितने प्रकार से ? उन विधियों के नाम और संक्षिप्त परिचय लिखिए ।

(५५) अनन्तरानुमान के स्वरूप का निरूपण कीजिए । क्या यह सचमुच अनुमान की कोटि में आता है ?

(५६) 'सम व्यत्यय' और 'विषम व्यत्यय' में क्या अन्तर है ? 'निषेध-मुख से व्यत्यय' क्या है ?

(५७) 'परिवर्तित-व्यत्यय' और 'विपर्यय' में क्या अन्तर है ? ये परपरानुमान के रूप हैं, या अनन्तरानुमान के ? क्या सभी वाक्यों के परिवर्तित-व्यत्यय और विपर्यय होंगे ? उदाहरण दे कर समझाइए ।

(५८) 'विपर्यय' क्या है ? इसके कितने रूप हैं ? वास्तविक उदाहरण दे कर समझाइए ।

(५९) 'औ' वाक्य का व्यत्यय करना, और 'इ' वाक्य का परिवर्तित-व्यत्यय करना क्यों सम्भव नहीं है ? वास्तविक उदाहरण दे कर समझाइए ।

(६०) "सभी 'मनुष्य' 'मरणशील' हैं", इस वाक्य से जितने अनन्तरानुमान के निष्कर्ष निकल सकते हैं निकालिए ।

10. INFERENCE

(52) What is meant by Inference? Explain, illustrate and examine the distinction between Immediate and Mediate Inference.

(53) (a) Prove by means of the contradictory propositions that the sub-contrary propositions both cannot be false

(b) Show by means of the sub-contrary propositions that the contrary propositions may both be false.

(54) Is it ever possible to derive a conclusion from a single premise? If it is, name and define the different ways of doing it.

(55) Indicate the character of Immediate Inference. Can it properly be regarded as an inference?

(56) Distinguish between Simple Conversion and Conversion by limitation. What is conversion by Negation?

(57) Distinguish between Contraposition and Inversion. Are they forms of mediate or immediate inference? Can every proposition be contraposed or inverted? Illustrate your answer by examples -

(58) What is Inversion, and what are its different forms? Illustrate with an example.

(59) Explain why the proposition 'O' cannot be converted, and the proposition 'I' cannot be contraposed.

(60) Draw all the conclusions you can by immediate inference from 'All men are mortal'.

(६१) न्यायवाक्य क्या है स्पष्ट नमझाइए। न्यायवाक्य की रचना क्या है ? इसके किनने प्रभेद है ?

(६२) अस्तू के मत से न्यायवाक्य की तर्कप्रणाली का मूलभूत सिद्धान्त क्या है ? समझाइए।

(६३) न्यायवाक्य के कितने अवयव होते हैं ? उनके क्या नाम हैं, और क्यों ?

(६४) न्यायवाक्य में किनने पदों का प्रयोग होता है ? यदि उनकी संख्या में न्यूनाधिक हो तो क्या त्रुटि ? न्यायवाक्य के अवयवों में उनके स्थान की क्या व्यवस्था है ?

(६५) न्यायवाक्य में हेतुपद क्या काम करना है ? यह समझाइए कि हेतुपद को कम से कम एक बार सर्वाधी होना क्यों आवश्यक है।

(६६) “न्यायवाक्य हेतुफलाश्रित-स्वरूप का होता है”—इसका क्या मानें साफ-साफ लिखिए। सिद्ध कीजिए कि असत्य वाक्यों के आधार पर भी सत्य निष्कर्ष निकल सकता है। सत्य वाक्यों के आधार पर क्या असत्य निष्कर्ष निकल सकता है ?

(६७) न्यायवाक्य के ‘क्रम’ का क्या अर्थ है ? ‘क्रमों’ की संख्या क्या है। उनकी अपनी-अपनी विशेषताएं और प्रयोग क्या हैं ?

(६८) न्यायवाक्य का ‘संयोग’ क्या है ? संभव ‘संयोग’ किनने हैं ? ‘संभव’ और ‘सिद्ध’ संयोगों में क्या अन्तर है ?

(६९) किन-किन विधि से ‘सिद्ध संयोग’ निष्पन्न किए जा सकते हैं ? समझाइए।

(७०) क्या दो विशेष वाक्यों के आधार पर निष्कर्ष निकाल सकता है ? यदि हाँ, तो कैसे ? नोदाहरण लिखिए।

(७१) न्यायवाक्य में पदों के विस्तार के सम्बन्ध में जो साधारण नियम हैं उनका उल्लेख करके उन्हें सिद्ध कीजिए।

(61) Fully explain what is Syllogism, and how it is constructed. How many kinds of Syllogism are there?

(62) What, according to Aristotle, is the basic principle of Syllogistic reasoning? Fully explain.

(63) How many propositions are there in a Syllogism? What are their names, and why?

(64) How many terms are there in a Syllogism? What is the harm if they are more or less? Is there any definite arrangement of their locations in the Syllogism?

(65) What is the function of the "middle term" in a Syllogism? Explain why the middle term should be distributed at least once.

(66) Clearly explain what do you mean by the 'hypothetical character of syllogism'. Show that false premises of a syllogism may lead to a true conclusion. Can a false conclusion be derived from true premises?

(67) What do you mean by a Figure? How many Figures are there? Indicate the peculiarities and uses of the different Figures.

(68) What is a Mood? How many possible Moods are there? Distinguish between 'possible' and 'valid' moods.

(69) In what different ways can the valid Moods be determined? Explain

(70) Can a conclusion be drawn from two particular propositions? If so, how? Give concrete example to prove your answer.

(71) State and prove the General Rules that relate to the distribution of terms in a Syllogism.

(७२) कुछ तर्कशास्त्रियों ने विचार किया है कि प्रत्येक न्यायवाक्य-‘क्रम’ अपने-अपने खास लक्ष्य की सिद्धि करते हैं—यह कहाँ तक ठीक है ।

निम्न बातों के लिए कौन ‘क्रम’ अधिक उपयोगी है—(क) प्रतिवादी के निष्कर्ष का खण्डन करने के लिए, (ख) किसी निषेधात्मक निष्कर्ष की स्थापना के लिए, (ग) सामान्य निष्कर्ष सिद्ध करने के लिए ?

(७३) पहले ‘क्रम’ में ‘ओ’-‘ओ’-‘आ’, तीसरे ‘क्रम’ में ‘आ’-‘ए’-‘ई’, और चौथे ‘क्रम’ में ‘आ’-‘ई’-‘ई’ संयोग क्यों असिद्ध होते हैं ?

(७४) निम्न अवस्थायों में किसी न्यायवाक्य के विषय में क्या निश्चय किया जा सकता है—(क) यदि एक ही पद एक ही बार सर्वांशी हो, (ख) यदि एक ही पद दो बार सर्वांशी हो, (ग) यदि केवल दो पद, एक-एक बार, सर्वांशी हो ?

(७५) ‘शुद्ध-हेतुफलाश्रित न्यायवाक्य’ से क्या समझते हैं ? उसकी शुद्धि-अशुद्धि की परीक्षा कैसे की जाती है ? वास्तविक उदाहरण दे कर समझाइए, और उसे ‘निरपेक्ष’ रूप में ले आएं ।

(७६) न्यायवाक्य की परीक्षा करने की कौन-कौन सी विधियाँ हैं ? ‘रूपान्तर-करण’ की विधि क्या है ? उदाहरण दे कर समझाइए ।

(७७) ‘ए’-‘आ’-‘ओ’, ‘ए’-‘आ’-‘ए’, ‘ओ’-‘आ’-‘ओ’, और ‘आ’-‘ए’-‘ए’—इन न्यायवाक्यों के वास्तविक उदाहरण उन क्रमों में दीजिए जिनमें ये सिद्ध होते हैं, और उन्हें पहले क्रम में ले आइए ।

(७८) न्यायवाक्य के साधारण नियमों से इनकी सिद्धि कीजिए—

(i) यदि ‘उद्देशवाक्य’ निषेधात्मक हो, तो हेतुपद केवल एक बार सर्वांशी होता है ।

(ii) चौथे ‘क्रम’ में कोई आधारवाक्य विशेष-निषेधात्मक नहीं हो सकता है, और न निष्कर्ष सामान्य विधानात्मक हो सकता है ।

(72) Explain—'Logicians have thought that each figure was best suited for certain special purposes.' Which figure is most convenient (a) for overthrowing an adversary's conclusion; (b) for establishing a negative conclusion, (c) for proving a universal conclusion ?

(73) Wherefore is OAO invalid in Fig. I, AEI in Fig. III and AII in Fig. IV ?

(74) What can be determined respecting a Syllogism under each of the conditions—

(a) When only one term is distributed, and that only once;

(b) When only one term is distributed, and that twice;

(c) When two terms only are distributed, each only once ?

(75) What is a Pure Hypothetical Syllogism ? How do you test it ? Give concrete examples, and reduce it to the Categorical form.

(76) What are the different methods of testing Syllogisms ? Explain and illustrate the method of testing Syllogism by Reduction

(77) Give concrete examples of EAO, EAE, OAO and AEE in the Figures in which they are valid, and reduce them to the First Figure.

(78) Prove the following by the general syllogistic rules—

(i) If the minor premise be negative, the middle term is but once distributed.

(ii) In the Fourth Figure neither of the premises can be particular negative, nor the conclusion universal affirmative.

(iii) यदि आधारवाक्य में 'वि' विधेय हो, तो उद्देशवाक्य विधानात्मक ही होगा। और यदि आधारवाक्य में 'उ' विधेय हो तो निष्कर्ष सामान्य विधानात्मक नहीं हो सकता।

(iv) सिद्ध न्यायवाक्य-संयोग में यदि 'हे' दो बार सर्वांगी हो, तो उसके दोनों आधारवाक्य सामान्य होंगे, और निष्कर्ष विशेष होगा।

(v) निषेधात्मक 'संयोग' में, विधेयवाक्य विशेष-विधि नहीं हो सकता।

(vi) जिस न्यायवाक्य का उद्देशवाक्य सामान्य-निषेधात्मक है उसका निष्कर्ष भी (यदि 'संयोग' 'मद' न हो) वैसा ही होगा।

(vii) यदि उद्देशवाक्य में 'उ' विधेय हो, और विधेयवाक्य में 'वि' उद्देश हो, तो निष्कर्ष सामान्य-विधि नहीं हो सकता।

(viii) पहले 'क्रम' में, निष्कर्ष का 'गुण' विधेयवाक्य के अनुकूल होगा, और 'अश' उद्देशवाक्य के।

(ix) यदि एक भी आधारवाक्य विशेष हो, तो 'हे' दो बार सर्वांगी नहीं हो सकता।

(x) केवल तीसरे क्रम में ही, 'ओ' विधेयवाक्य हो सकता है, और, केवल दूसरे 'क्रम' में ही वह उद्देशवाक्य हो सकता है।

(xi) निष्कर्ष से कम से कम एक 'पद' अधिक आधारवाक्यों में अवश्य सर्वांगी होता है।

(xii) निष्कर्ष में जितने पद सर्वांगी हो उससे दो से अधिक पद आधारवाक्यों में सर्वांगी नहीं हो सकते।

(xiii) आधारवाक्यों में 'सर्वांगी' पदों की संख्या निष्कर्ष में वैसे पदों की संख्या से एक से अधिक नहीं हो सकती।

(iii) When the major term is predicate in its premise, the minor premise must be affirmative, also when the minor term is predicate in its premise, the conclusion cannot be universal affirmative.

(iv) If the middle term be twice distributed in useful Moods, the syllogism has universal premises and particular conclusion.

(v) In a negative Mood, the major premise cannot be particular affirmative.

(vi) In a syllogism with the minor premise universal negative, the conclusion (unless weakened) must also be the same.

(vii) The conclusion cannot be universal affirmative, when the minor term is predicate in the minor premise and the major term subject in the major.

(viii) In the First Figure the conclusion must have the quality of the major and the quantity of the minor premise.

(ix) The middle term cannot be distributed twice when a premise is particular

(x) An O proposition can be the major premise only in the Third Figure, and the minor premise only in the Second.

(xi) There must be at least one more term distributed in the premises than in the conclusion.

(xii) The number of distributed terms in the premises cannot exceed those in the conclusion by more than two.

(xiii) The number of undistributed terms in the premises cannot exceed those in the conclusion by more than one.

(xiv) यदि उद्देशवाक्य निषेधात्मक हो, तो विधेयवाक्य अवश्यमेव सामान्य होगा, और यदि विधेयवाक्य विशेष हो तो उद्देशवाक्य अवश्यमेव निषेधात्मक होगा ।

(७६) हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य के मूल नियम क्या हैं ? उन्हें प्रमाणित कीजिए । उनके उल्लंघन से क्या दोष उत्पन्न होते हैं ? वे दोष निरपेक्ष-न्यायवाक्य के किन दोषों के समकक्ष हैं ? उदाहरण दे कर समझाइए ।

(८०) 'विधायक' और 'विघातक' हेतुफलाश्रित-निरपेक्ष न्यायवाक्य क्या हैं ? वास्तविक उदाहरण दे कर समझाइए ।

(८१) वैकल्पिक-निरपेक्ष न्यायवाक्य के स्वरूप की व्याख्या कीजिए । उसके भिन्न रूपों को दिखाइए, तथा उनके नियमों को सकारण समझाइए ।

(८२) 'भेण्डक-प्रयोग' क्या है ? इसके कितने रूप होते हैं ? उदाहरण दे कर स्पष्ट समझाइए ।

(८३) 'भेण्डक-प्रयोग' की शुद्धि के लिए रूप-विषयक और विषय-विषयक किन-किन बातों की पूर्ति होनी चाहिए, उल्लेख कर के समझाइए ।

(८४) गलत 'भेण्डक-प्रयोग' को किन विधियों से परास्त कर सकते हैं ? इसी सिलसिले में बताइए कि 'प्रत्याख्यानविधि' क्या है । एक वास्तविक उदाहरण से कर उसका प्रत्याख्यान कीजिए ।

(८५) क्या मिश्र-न्यायवाक्य अनन्तरानुमान के रूप कहे जा सकते हैं ? पूर्ण विवेचन कीजिए ।

(८६) 'संक्षिप्त-न्यायवाक्य' क्या है ? 'संक्षिप्त-न्यायवाक्य के रूप' से आप क्या समझते हैं ? उन रूपों को स्पष्ट दिखाइए ।

(८७) 'युक्ति-माला' क्या है ? 'उपकारक' और 'उपकृत' न्यायवाक्य में क्या अन्तर है ? 'उपकारक-गामी' और 'उपकृत-गामी' युक्ति-मालाओं के अन्तर को समझाइए ?

(xiv) A negative minor premise necessitates a universal major, and a particular major premise precludes a negative minor.

(79) Prove the rules of inference applicable to Hypothetical Categorical Syllogisms. What fallacies arise from this violation? To what Categorical fallacies do they correspond? Illustrate your answers.

(80) Explain and illustrate the Modus Ponens and Modus Tollens of Hypothetical Categorical Syllogism.

(81) Explain the nature of Disjunctive Categorical Syllogisms. Exhibit their different forms, giving their rules, and the reason for them.

(82) Explain and illustrate the nature of Dilemmatic argument, what are its various forms?

(83) State and explain the formal and material conditions of a valid Dilemma.

(84) What are the different ways of refuting a faulty Dilemma? Fully explain in this connection what do you mean by 'Rebutting a Dilemma'. Take a concrete example of the Dilemma and rebut it.

(85) Are mixed syllogism forms of Immediate Inference? Discuss.

(86) What is an Enthymeme? What do you mean by the Order of an Enthymeme? What are the different orders?

(87) What is meant by a Train of Syllogistic Reasoning? Distinguish between a Prosylogism and an Episyllogism, and between a Prosylogistic Train and an Episyllogistic Train.

(८८) 'अनुलोम-युक्तिमाला' क्या है ? यह कितनी तरह की होती है ? प्रत्येक के वास्तविक उदाहरण दीजिए ।

(८९) 'प्रतिलोम-युक्तिमाला' क्या है ? यह कितने प्रकार की होती है ? उदाहरण दे कर समझाइए ।

(९०) शास्त्रीय अनुमान में किस बात की पूर्ति होनी चाहिए ? 'न्यायवाक्य' क्या शास्त्रीय अनुमान का रूप है ?

(९१) "न्यायवाक्य के विरुद्ध जो यह आक्षेप लगाया जाता है कि इसमें स्वाक्षय-बोध है, उसका कारण बात को ठीक न समझ सकना है"—विवेचन कीजिए ।

(९२) "सभी अनुमान विशेष से विशेष का होता है", इस कथन की परीक्षा कीजिए ।

(88) What is a Sorites? Exhibit the different kinds of Sorites, and give a concrete example of each.

(89) What is an Epicheirema? Explain the different forms of Epicheirema, illustrating your answer by examples.

(90) In what does Logical Inference consist? Is the syllogism a form of Logical Inference?

(91) "The charge against the Syllogism that it involves the 'petitio principii' is founded on a misunderstanding" Discuss.

(92) 'All inference is from particulars to particulars.' Test this statement.

अनुक्रमणी

(काले अक्षरों में छपे शब्द व्यक्तिवाचक संज्ञाएँ हैं)

अकर्तृक वाक्य । ८६	अनुभव सकूल । २६४
अकबर । ८१	अनुमान । २०, २१, २२, २३
अच्छी हिन्दी । १०	अनुलोम । २५४
अतिव्याप्त लक्षण । ३५	अनुलोम युक्तिमाला । २५५
अतिव्याप्ति । ६५	अनुलोम विधि । २०२
अधिक । ८४	अनेक । ८४
अध्यवसाय । ३३, ३४, ७७	अनेकशब्दात्मक । ५०
अध्यवसाय की सम्बद्धता । २७३	अन्त्य जाति । ६०
अध्यवसाय में प्रक्रिया । २७१	अन्य-साधारण वाक्य । ८५
अध्यवसाय या वाक्य । १०	अन्योन्याश्रय दोष । ६७
अनन्तरानुमान । १२०	अभाव । ५४
अनन्तरानुमान और परपरानुमान । १२१	अभाव पद । ५५
अनन्तरानुमान से इन नियमों का सम्बन्ध । २८२	अभावात्मक विभाग । ७५
अनुक्तांश वाक्य । १०	अमन्द । २२२
अनुचित विधेय । १७६, १७७, १८०, १८४, १९१, १९२, १९७	अमेरिका । ४८
अनुज्ञात्मक वाक्य । ८०	अपवादाज्ञ । ६६
अनुभव संक्षिप्त युक्तिमाला । २६२	अपवादात्मक वाक्य । ८६, ९९
	अपूर्ण विपर्यय । ३५
	अरस्तू । १, ३०, २००
	अरस्तू और गोकर्लेनियस । २५६
	अरस्तू के मत से । २५७

अलवर्दस मॅग्नस् । ३७
 अलंकार-दोष । ६७
 अलंभिक । १२३
 अल्वरिन् । ३७
 अवगति-क्षेत्र । ६१, ७४
 अवस्था । ७८
 अव्यय । ७७
 अव्यवहित अनुमान । १२३
 अव्याप्त विभाग । ७२
 अव्याप्ति दोष । ६६
 अक्ष की दृष्टि से । ६२
 असमूहवाचक । ५२
 असर्वांगी । १०५
 असर्वांगी हेतु । १७६
 अनाधारण । ६५
 अनाधारणता । ६४
 अस्वभाववाचक । ५७
 आ । १०१
 आठ ओवि एदो ईनही । १०८
 आकस्मिक । ६२
 आकस्मिक धर्म । ६३, ७६, १०४
 आठ रूपों की स्थापना । १०८
 आधारवाक्य । २४, १२०
 आधारवाक्यों के सम्भव संयोग ।

१६०

आनन्तर्य । ८८

आ-निं-आ । १०६
 आ-नि-ई । १०६
 आप्तवचन । २०-३
 आभिधार्मिक विभाग । ६६, ७१
 योमसन, आर्चविशप । ११०
 आवश्यक मात्र । २२१
 आवश्यकधिक । २२१
 आ-वि-आ, समव्याप्तिक । ११२
 आ-वि-ई, विषम व्याप्तिक । ११२
 आ-वि-आ । १०६
 आ-वि-ई । १०६
 आश्रय-आश्रित का सम्बन्ध । ६६
 आसन्न उपजातिर्या । ७३
 आसन्नजाति-आसन्नउपजाति । ५६
 आस्था की दृष्टि से । ६२

इन्द्रार्थ । ८०

इञ्जीनियरिङ्ग । २६

ई । १०१

ई-नि-आ । १०७

ई-नि-ई । १०६

ई-वि-आ । १०६, ११३, ११४

उत्तम क्रम । २००

उत्तम मयोग । २००

उदाहरण । १५१

उद्देश । ८०

उद्देशवाक्य । १४८, १५३, १५४

उद्देशपद के सम्बन्ध में विधेयपद ।

७८

उद्देश्य-विधेय-संयोजक । ४०

उपजाति । ४७, ७९, १०४

उपजातियों में बाँट देना । ७०

उपकारकगामी युक्तिमाला । २५६

उपकारक न्यायवाक्य । २५५

उपकृतगामी युक्तिमाला । २५५

उपकृत न्यायवाक्य । २५५

उपनय । १५१

उपनियम, न्यायवाक्य । २२६

उपपत्ति । १५२

उपभेदक । ११६

उपभेदवन्ता । ११८

उभय सकुल । २६५

उभय सकुल सक्षिप्त प्रतिलोम

न्यायमाला । २६५

उभय सम्बद्ध । १२२

ऊहा । ३३, ३४

ए । १०१

एकवचदात्मक । ५०

एण्टिस्थेनेस । २८९

एथेन्स नगर की माता । २४६

एपिमेनाइडस । २७८

एम्पसन । २४२

एवरैट । १०६

एकवचनात्मक वाक्य । १००

कभी नहीं । ८४

कम में कम कुछ । ९७

क्रम । २८

कला । २८, २९

कल्पना । २८९

कल्पनावेद । ७, ८

काकोरी की डकैती । २८८

कामेस्ट्रेन् । १८२, १८४, १८६,

१९९, २०५, २१०, २२६

कार्मेय रीड । १५२

काल । ७८

कुछ । ८४

कुछ ही । ९७

कुरान । २४३

केलारेण्ट । १७७, १७९, १९९,

२०४, २०५, २०८, २१३,

२२३

केवल, सिर्फ ही । ८५

केसारे । १८३, १८४, १८६, १९९,

२०४, २०९

केसारी । २२३

कोई कोई । ८४

कोई भी । ८४

कामेनेस । १६४, १६७, १६६,

२०८, २१७, २२०, २२१,

२२३

कोई मुश्किल से । ८५

कोलम्बस । ४८

क्रम । १५६

क्रिया । ७८

क्रीट । २७८

गुण । ७८

गुण और अण दोनो की सम्मिलित

दृष्टि से । ६०

गैलेनियन क्रम । २०१

गोक्लेनियस के मत मे । २५८

घटकपद । १२३

चतुर्थक्रमसिद्धसयोग । १६७

चित्रीकरण की समीक्षा । ११५

चेतना । ३२, ३४

जाति । ४७, ७०, ७६

जाति-उपजाति । ५७

जातिवाचक । ५०

जिब्राल्टर । २६२

जेवन । २७४

ज्योतिष शास्त्र । २, ११

ज्ञान । १६, २०, २२

जापक वाक्य । १०४

झूठे है का कुतर्क । २७७

डाक्टर मार्टिनिड । ८६

“डिकोटोमी” । ७४

“डिक्टम.डी ओमि एट नल्लो” ।

२८५

डो० भोरगन । २८२

तदात्मभाव । २७०, २७१, २८५

तद्भिन्नपरिहार । २७०, २७२,

२७५, २८५

तर्कशास्त्र और तत्त्वशास्त्र । ३४

तर्कशास्त्र के लक्षण । ३५

तर्कशास्त्र या तर्कविद्या । २८

तर्कशास्त्र-सौन्दर्यशास्त्र-कर्तव्यशास्त्र-

मानमशास्त्र । ३२

तात्पर्य की दृष्टि से । ६२, १०२

तीन धर्म । ६२

तृतीय क्रम सिद्धसयोग । १६०, १६७

दारीड । १७६, १७६, १६६, २०६,

२०८, २१०

दाराप्ती । १८७, १६३, १६६,

२०६, २१२, २२२, २२३

दातीसी । १८८, १६३, १६६, २१४

दिशा । ७८

दीमारीस । १६०, १६३, १६६,

२०६, २१३, २१८, २२३

दुर्बोध दोष । ६७	निषेधसूचक स्वर । १०१
दूरस्थजाति-दूरस्थउपजाति । ५६	निष्कर्ष वाक्य । १२०, १४६
द्रव्य । ७८	निश्चयपूर्वक । ८४
द्रव्य-बोध । ४३	निश्चित वाक्य । १०२
द्रव्य-वाचक । ५३	नीम हकीम । २६
द्वितीय-क्रम-निर्दिष्ट-संयोग । १८४	न्यायवाक्य । १४८
दोष्कामोक्तम् । २०३	न्यायवाक्य के प्रकार । १५५
धर्मवाद । ८६	न्यायवाक्य में चार क्रम । १५७
नये पदों की उत्पत्ति । ४७	न्यायवाक्यावली । २५५
नाम । २८७	न्यायवाक्यसंनिपात । २५५
नामवाद । ८	न्यूटन । ३१, ४८
निगमन । १५५	पक्ष । १५१, १५४
निगमनविधि । ६, २३, २४, १२१, १४६	पक्षधर्मता । १५५
निगमनवाक्य । २४, २६	पद । ४१, २८७
नियमों में परस्पर सम्बन्ध । २८१	पद के दो बोध । ४२
निरपेक्ष । १४२	पदयोग्य । ४१
निरपेक्षवाक्य । ६३	पदव्यत्यय । १२४
निषेध । ५४	पदशब्द । २८८
निषेध पद । ५४	पदसंयोज्य । ४२
निषेध मुग्य । ६७	पदायोग्य । ४२
निषेध मुग्य में व्यत्यय । १२७	पदार्थ । ७७
निषेध-वाक्य । ६६	पदों का विभाजन । ४६
निषेध सूचक 'नहीं' शब्द । ६७	पदों में परस्पर भेद । ६०
निषेध शब्द । ८२	पदों में परस्पर सम्बन्ध । ५७
निषेधात्मक दोष । ६८	परम्पर रूपान्तर । ४
	परस्पर व्याप्त विभाग । ७३

परिमाण । ७८	प्रथम क्रम सिद्ध संयोग । १७६
परिवर्तन । १२८	प्रमाण शास्त्र । ५१
परिवर्तित । १२६	प्रज्ञात्मक वाक्य । ८०
परिवर्तित व्यत्यय । १३१	प्राच्य और पाश्चात्य पद्धतियो मे
परिवर्तित व्यत्यय, सीधा सम्भव	न्यायवाक्य । १५१
नही । १३४	प्रायः । ८४
परिवर्तित व्यत्यस्त । १३७	प्रोटेगोरस । २४७
परिवर्तित व्यत्येय । १३२	फलविधान दोष । २३६
परिवर्त्य । १२६	फाक्सोको । २०३, २०५
परिस्थिति । ७८	फेरीओ । १७८, १७९, १८६, २०५,
पर्यायोक्ति दोष । ६७	२०८, २०९, २१४, २२४
पालि भाषा । २४०	फेरीसोन । १८६, १८३, १८६,
पूर्ण विपर्यय । १३५	२१६
पोर्ट रॉयल लाजिक । ७७	फेलाप्तोन । १८६, १८३ १८६,
प्रतिज्ञा । १५१ १५३	२१४, २२२
प्रतिज्ञात वाक्य । १०२	फेसापो । १८५, १८७, १८६, २०८
प्रतिलोम । २५४	२१८, २२१, २२२
प्रतिलोम युक्तिमाला । २५६	फेस्टीनो । १८३, १८४, १८६
प्रतिलोम विधि । २०७	१८६, २०५
प्रतिलोम विधि से रूपान्तरकण ।	फेसीसोन । १८५, १८७, १८६,
२०६	२०८ २१६, २२०, २२१
प्रत्यक्ष । २०	बलाबल की दृष्टि मे । १०७, १४०
प्रत्यय । ३३, ३४ २८७	बहुतेरे । ८७
प्रत्याख्यान विधि । २५१	बागेको । १८२, १८४, १८६,
प्रत्येक । ८३	१८६, २०३, २०५, २११
परिचायक पद । १२३	बार्बारा । १७५, १७६, १८६, २१७,

२१५, २२३, २२५	महाजाति । ६०
विलकुल । ८४	माध्यम । १२२
विलकुल नहीं । ८४	मानसशास्त्र । १५३
विरले । ८५	मानसशास्त्र और तर्कशास्त्र । ३२
बीजगणित । १४	मिल । ६५ २७२
बोकाडों । १६०, १६३, १६६,	मिलिन्दपञ्चो । २४०
२०३, २१५	मिश्र न्यायवाक्य । १५६
बोध का अर्थ । ४८	मिश्र प्रत्ययानुमान । १४६
बोधों का परस्पर सम्बन्ध । ४६	मिश्रवाक्य । ६३
बौद्ध दर्शन । २८६	मेण्डक प्रयोग । २४०
ब्रह्मे । १७१	मेण्डक प्रयोग का प्रत्याख्यान । २४४
ब्रामान्तीय । १६३, १६७, १६६	मेण्डक प्रयोग की श्रुति । २४७
भाववाचक । ५३	मेण्डक प्रयोग के रूप । २४०
भावभावात्मक विभाग । ७२, २०४	मैन्सल । ७, २८५
भाषा । ११, १२	मथावल । २२३
भाषा-विचार-वस्तु ।	यथार्थ । १०२
भाषावाद ।	यथार्थ वाक्य । १०३
मिक्षु जगदीश काश्यप । २४०	यथार्थवाद । ७
भूमव्यसागर । २६२	यादृच्छिक । ५१
भेदक । ११६	यादृच्छिक व्यक्तिवाचक । ५२
भेदकता का भेद । ११६	युआथलस । २४७
भेदसूचक वर्ग । ११५, ११६	युक्त । २४१
मध्ययोगपरिहार । २७१, २७५,	युक्तविघातक मेण्डक प्रयोग । २४४
२७६	युक्त विधायक मेण्डक प्रयोग
मध्ययोगपरिहार पर आपत्ति । २७६	२४३
भेद । २२२	युक्तिप्रयोग । १४

युक्तिप्रयोग, निगमन विधि । २४

युक्तिमाला । २५४

युद्धविद्या । २८

युववैग । ६५, ६६, २५०

रचना की दृष्टि से । ६१, ६२

रामचन्द्र वर्मा । १०

रूप । ६

रूपविषयक । ८, १३, १६, १७

१८, ७३

रूपविषयक अशुद्धि । २४६

रूपविषयकवाद । ८

रूपविषयक शुद्धि । २४७

रूपविषयक सत्यता । ४६

रूपान्तर । २००, २०१

रूपान्तरणकरण के सकेत । २००

रेखागणित । १५२

लक्षण । २७, ६२, ६६, ७०

लक्षण का लक्षण । ६४

लक्षण की भाषा । ६७

लक्षण की सीमार्ये । ६८

लक्षण के नियम और टोप । ६५

लक्षण नहीं हो सकता । ६८

लॉक, दार्शनिक । ३०

लॉजिक । १

लिंग, सकेत । १२४

लैंगिक । १२३

लौकिक वाक्य और तार्किक वाक्य

८२

वदत्ते । ३८

वर्ग । ७१

वस्तु-भाषा-विचार । ६

वस्तुवाद । ६७

वस्तुभूत परिवर्तन । १३१

वाक्य । ७६, ७६

वाक्य का चित्रीकरण । १११

वाक्य की प्रामाणिकता । १४६

वाक्य के अभिप्राय की परिधि ।

८७

वाक्य के अंग । ४०, ८०

वाक्य के प्रकार । ६१

वाक्य के सम्बन्ध का परस्पर त्पा-

न्तर । ४१

वाक्य में पदों का विस्तार । १०५

विघातक । २३३

विघातक मेण्डक प्रयोग । २४१

विज्ञानशास्त्र । ३१

विचार । ४, १०-२, १५, १७

विचार का विषय । ७

विचार की इकाई । ७६

विचार की मर्यादा । २६६

विचार की मर्यादा क्या विषय की

भी मर्यादा है । २८०

विचारपद । २८८	विभाग-सकर । ७२
विचारवाद । ८	विभाजक वर्म । ७०, ७१, ७२
विचार-भाषा-वस्तु । ६	विरुद्ध । ६१
विधान के सिद्धान्त । ८८	विरुद्ध स्वरूप । ७४
विधानवाद । ८६	विरोध । ११८
विधानशास्त्र । ३१ ३२	विरोध का भेद । ११६
विधायक । २३४	विशेष निषेध । ८३, ८७, १०१
विधायक मेण्डक प्रयोग । २४१	विशेष वाक्य । ६७
विधायक हेनुफलाश्रित निरपेक्ष	विशेष विधि । ८३, ८७, १०१
न्यायवाक्य । २३४	विषम व्यत्यय । १२७
विधि । ५४	विशेष सयोगाणुमान । १४५
विधिपद । ५४	विश्लेषक वाक्य । १०३
विशेषनिषेध । ८५	विश्लेषक युक्तिमाला । २५६
विधिमुख । ६७ ।	विस्मयादि बोधक । ८०
विविध । ७४	विषय । ६, १४
विविधवाक्य । ६६	विषयवाद । ७
विधि-सूचक । १०१	विषय-विषयक । ८ ७३, १४६
विधेय । ८०	विषय-विषयक शुद्धि । २४६
विधेयवाक्य । १४८, १५३, १५४	वेदले । २००
विधेयपद के प्रकार । ७७	वेदना । ३२, ३४
विपर्यय । १३५	वेन । १३१
विपर्यस्त । १३६	वेत्तहन् । ६७
विपर्यय । १३६	वैकल्पिक । ६३, ६७, १००
विप्रकृष्ट । ६३	वैकल्पिक । ६३, ६७, १००
विभाग । २८	वैकल्पिक वाक्य । ६७
विभाग के प्रकार । ६६	वैकल्पिक निरपेक्ष न्यायवाक्य ।

१५६, २३८	शुद्ध वाक्य । ६२
वैकल्पिक न्यायवाक्य । २३८	शुद्ध विधातक मेण्डक प्रयोग । २४२,
वैकल्पिक से हेतुफलाश्रित । १४४	२४३
व्यक्तिवाचक । ५०	शुद्ध हेतुपलाश्रित न्यायवाक्य ।
व्यक्तिबोध । ४३-७, ६५, ६६, ७०	१५६ २२४
७२, ८८, ९० ९७, ९९,	शृङ्गानिग्रह । २५०
११०	शृङ्गान्तर्निर्गति । २५१
व्यक्तिबोधवाद । ९९	सक्षिप्त अनुलोम युक्तिमाला ।
व्यत्यय । १२४	२५६, २५७
व्यत्यस्त । १२४	०के नियम । २६०
व्यत्येय । १२४	सक्षिप्त न्यायवाक्य । २५२
व्यर्थ धर्मारोप दोष । ६६	संक्षिप्त प्रतिलोम न्यायवाक्य । २६१
व्यवच्छेदक धर्म । ६४, १०४	सजाति-सजाति । ५८
व्यवहित अनुमान । १२३	सज्ञा । ३२, ३४
व्याकरण । ११, १२	सत्यप्रतिपादनता । ८०
व्याप्ति । १५५	सन्दिग्ध वाक्य । १०२
व्याप्ति विधि । ९, २४, २६, १२१	सन्निकृष्ट । ६३
व्याप्ति युक्ति । ३९	सप्तम हेनरी । २४२
शाब्दिक । १०२	सब । ८३
शाब्दिक वाक्य । १०३	सब कोई । ८३
शायद ही कोई । ८५	सबल । २२३
शारीरिक विभाग । ६९	सभी । ८३
शास्त्रीय । ७३	समन्वयवाद । ९०
शास्त्रीय विभाजन । ६९, ७०, ७३,	सम व्यत्यय । १२७
७५	समव्याप्तिक वाक्य । २६, १-६
शुद्ध निरपेक्ष न्यायवाक्य । १५५	समान ग्रहण । २७४

समानता-असम्यनता । ८८
 समावेश । ११८
 समावेशक । ११६
 समावेशता का भेद । ११६
 समावेश सयोग न्यायवाक्य । २२२
 समूहवाचक पद । ५२, ५३
 सम्बद्ध पद । ५५
 सम्बन्ध की दृष्टि से । ६१, ६३
 सम्बन्ध व्यत्यय । १२७
 सम्भव सिद्ध सयोग । १६८
 सम्भव सयोग । १६८
 संयुक्त परामर्श । १४६
 संयोजक । ८१
 संयोजक और विधेय । ८२
 संयोजक में काल । ८१
 सरल अनुस्य । २६२
 सरल उभय । २६३
 सरल संक्षिप्त प्रतिलोम युक्तिमाला ।
 २६२
 सर्वांगी । १०५
 संक्षेपक युक्तिमाला । २५५
 संक्षेपक वाक्य । १०४
 सहेतुकानुमान । १२४
 सादर्श शास्त्र । ३३
 साध्य । १५१ १५४
 सापेक्ष वाक्य । ६३

सामान्य निर्वेध । ८३, ८७, १०१
 सामान्य वाक्य । ६७
 सामान्य विधि । ८३, ८७, १०१
 सार्थक । ५१
 सार्थक व्यक्तिवाचक । ५१
 साहचर्य । ८८
 साहचर्य सम्बन्ध । ६०
 सिग्वर्ट । २७२
 सिद्ध न्यायवाक्य सयोग । १६८
 सुभाषचन्द्र बोस । २८८
 सौन्दर्य शास्त्र । ३२
 स्पेन्सर । ७
 स्वतंत्र पद । ५५
 स्वभाव । ६२
 स्वभावतः । ८४
 स्वभाव दोष । १०३
 स्वभाव धर्म । ६५, ६६, ६६
 स्वभाव वाचक । ५६
 स्वभाव दोष । ४३, ८८, ६०
 स्वभावदोषवाद । ८६
 स्वभाव सिद्ध धर्म । ६२, ६३, ७६,
 १०४
 स्वयं सिद्ध । २६६
 स्वलक्षण । २२
 हमेशा । ८४
 हर एक । ८३

हिगेल । १५

१४२. १००, १४४

हीन क्रम । २००

० न्यायवाक्य । ५६, २३३

हीन संयोग । २००

हेतु-पद । १२२, १२४

हेतु । १४७, १५१, १५४

हैमिल्टन । ७, ६०, ११०, २८२

हेतु और फल । १५०

होव्स । ८२

हेतु-निषेध दोष । २२७

ह्रास-वृद्धि का कोई निश्चित नियम

हेतुफलाश्रित निरपेक्ष । ६३-६,

नहीं । ४८

गुरुवर डा० दीनदयालु गुप्त, एम० ए०, डी० लिट०
अध्यक्ष, हिन्दी विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय
को सादर समर्पित

दो शब्द

‘हिन्दी साहित्य परिचय’ साहित्य विषयक उपलब्ध सामग्री के आधार पर लिखित संक्षिप्त इतिहास एवं विवेचन मात्र है। इसके लिखने में छात्रोपयोगिता पर विशेष ध्यान दिया गया है। सरल-सुबोध ढंग से साहित्य के विभिन्न कालों, उनकी मुख्य प्रवृत्तियों, विशेषताओं, महत्त्वपूर्ण रचनाकारों और उनकी कृतियों का यथासमय आलोचनात्मक परिचय देने की चेष्टा की गई है। सर्वश्री आचार्य रामचन्द्र शुक्ल, श्यामसुन्दर दास, हजारीप्रसाद द्विवेदी, नन्द कुलारे बाजपेयी, विश्वनाथ प्रसाद मिश्र, महेन्द्र प्रभूति सर्वमान्य इतिहासकारों एवं साहित्यालोचकों के ग्रंथों से जो आधारभूत सहायता मिली है उसके लिये लेखक ऋणी है।

पुस्तक की पाठ्यलिपि तैयार करने में अपने शिष्य प्रो० भोलाराम एम० ए० एवं प्रो० सशोधन व संपादन में भाई कृष्णाचार्य से जो सहयोग मिला है उसके लिये लेखक कृतज्ञ रहेगा।

रावर्टसन कालेज

जवलपुर

‘अचल’

प्रकाशकीय

हिन्दी साहित्य के आरंभिक विद्यार्थियों को सुलभ रूप में हिन्दी साहित्य का ज्ञान और परिचय देने वाली पुस्तकों का हिन्दी में अभाव नहीं है। किन्तु ऐसी पुस्तक की आवश्यकता थी जो सरल भाषा में अनावश्यक विस्तार को छोड़ कर आचार्य पंडित रामचन्द्र शुक्ल के 'हिन्दी साहित्य का इतिहास' पुस्तक के ढंग पर साहित्य क्षेत्र में प्रवेश करने वाले विद्यार्थियों की मनस्तुष्टि निभान्ति और प्रामाणिक रूप से कर सके। हमें यह लिखते हुए प्रसन्नता होती है कि श्री अचल जी ने इस कमी को भली भाँति पूरा किया है। यह पुस्तक प्रथमा परीक्षा के लिये तैयार की गई है और हमें विश्वास है कि इंटर मीडियेट परीक्षा के विद्यार्थियों के लिये भी यह उपयोगी सिद्ध होगी। आशा है कि हिन्दी जगत् इस पुस्तक का उचित समादर करेगा।

भवदीय
दयाशंकर दुबे
साहित्य मंत्री

विषय सूची

	पृष्ठ
१. विषय-प्रवेश	१
२. अपभ्रंश काल	५
३. वीरगाथा काल	१०
४. वीरगाथा काल, फुटकल	२०
५. भक्ति काल (पूर्वमध्य काल)	२४
६. निर्गुण धारा (ज्ञानाश्रयी)	३२
७. निर्गुणधारा (प्रेमाश्रयी)	४५
८. सगुण धारा (रामभक्ति)	५५
९. सगुण धारा (कृष्णभक्ति)	६८
१०. अष्टछाप के कवि	७७
११. अन्य कवि	९१
१२. फुटकल रचनाएँ (भक्ति काल)	१००
१३. रीति काल (उत्तर मध्य काल)	१०८
१४. रीति काल की अन्य धाराएँ	१४३
१५. आधुनिक काल (गद्य का विकास)	१५८
१६. भारतेन्दु काल (गद्य का प्रसार)	१६९
१७. गद्य के विभिन्न अंगों का विकास (आलोचना)	१९७
१८. नाटक	१९९

	पृष्ठ
१९. उपन्यास	२००
२०. कहानी	२०१
२१. निबंध	२०२
२२. गद्य	२०३

हिन्दी साहित्य परिचय

विषय-प्रवेश

साहित्य को समाज का दर्पण कहा गया है। इस परिभाषा का उसके अतिरिक्त और क्या आशय हो सकता है कि मानव हृदय की सता-मत् वृत्तियों का जो उतार-चढ़ाव समाज-व्यवस्था के माध्यम से अभिव्यक्त होता रहता है उसकी छाप उस काल के रचे हुए साहित्य पर पूर्ण रूप से पड़ती है। साहित्य शब्द को उसके व्यापक अर्थ में लेने का यह स्थल नहीं है। साहित्य से मेरा तात्पर्य उन लिखित अलिखित पुस्तकों से है जिनकी एक निश्चित शैली और स्वरूप होता है, जिनका विषय मानव-स्वभाव के मूल तत्वों से संबंधित है और जो इस कारण सब समय के पाठकों को प्रभावित करती रहती हैं। इन बातों को ध्यान में रखते हुए हम कह सकते हैं कि किसी जाति के साहित्य का इतिहास उसकी तत्कालीन सामाजिक, राजनैतिक, आर्थिक तथा सांस्कृतिक विकास-स्तर तथा विशेष परिस्थितियों की मानव पर प्रतिक्रिया का सही गोपण विवेचन है। यही कारण है साहित्य का इतिहास लिखते समय लेखक को सदैव तत्कालीन सामाजिक राजनीतिक पृष्ठभूमि से आरंभ करना पड़ता है।

हिन्दी भाषा और साहित्य का जो स्वरूप हमारे सामने आज है उसके पीछे विकास की एक लंबी परंपरा लगभग एक हजार वर्ष के समय के दोनों ओरों को अपने में समेटे हुए है। विद्वानों ने इस समय को चार कालों में विभक्त किया है जो इस प्रकार हैं -

- (१) वीरगाथा काल या आदि काल — सवत् १०५० से १३७५ विक्रमी
- (२) भक्तिकाल या पूर्वमध्य काल — „ १३७५ „ १७०० „
- (३) रीतिकाल या उत्तरमध्य काल — „ १७०० „ १९०० „
- (४) खड़ी बोली का गद्यपद्य काल

या आधुनिक काल — „ १९०० „ आज तक

यह काल-विभाग काल विशेष की प्रचलित प्रवृत्तियों को ध्यान में रख कर किया गया है। यह ध्यान में रखना चाहिए कि किसी एक काल में कोई प्रवृत्ति विशेष अपनी पूर्ण शुद्धता में नहीं मिल सकती। दूसरी प्रवृत्तियों का कुछ न कुछ आभास मिलना आवश्यक है। उदाहरण के लिये वीरगाथा काल में शृङ्गार रस की रचनायें होती रही हैं। उसी प्रकार भक्ति काल या रीति काल में भी वीर रस के अनेक काव्य मिल जायेंगे, जिनमें वीर राजाओं की प्रशंसा वीरगाथा कालीन पद्धति से की गई है। भारत जैसे विराट देश में प्रवृत्तियों का ऐसा नया तुला एकीकरण हो सकना संभव भी नहीं है।

अब विकास की इस लंबी परंपरा में हमें यह देखना चाहिए कि हिन्दी, भाषा का प्राथमिक स्वरूप क्या था और वहाँ से उसने कितनी विकास की मीढ़ियाँ चढ़ कर अपना वर्तमान रूप ग्रहण किया।

विशुद्ध अथवा वैदिक सस्कृत तो विशुद्ध आर्यों की भाषा थी। जब वे भारतवर्ष के विभिन्न भागों में आकर बसे तो यह स्वाभाविक था कि जन साधारण के उपयोग की भाषा उनकी सस्कृति से भिन्न होती। सस्कृति की प्राचीन शुद्धता अधुण्य न रखी जा सकी और शिक्षित सम-ज की तत्कालीन प्रचलित भाषा प्राकृत कहलाई। अशिक्षित जन साधारण के उपयोग से यह प्राकृत भी दूषित हुई और जैसा कि पंडित रामचन्द्र शुक्ल ने अपने “हिन्दी-साहित्य का इतिहास” में लिखा है, “प्रकृत

की अंतिम* अपभ्रंश अवस्था से ही हिन्दी-साहित्य का आविर्भाव माना जा सकता है।" पुराने ग्रंथों से चार प्रकार की प्राकृतों का पता लगता है—प्राकृत, शौरसेनी, मागधी और पैंशाची। अपभ्रंश किसी एक देश की भाषा नहीं किन्तु मागधी आदि मिश्र मिश्र प्राकृत भाषाओं के दिगड़े हुए रूप वाली मिश्रित भाषा का नाम है। भारत के दूर दूर के विद्वान इसका प्रयोग करते थे। राजपूताना की डिंगल भाषा के गीत इसी भाषा के विकृत रूप में हैं। उस समय के प्राप्त ग्रंथों से जान पड़ता है कि अपभ्रंश साहित्य बहुत विस्तृत और उन्नत था। इस भाषा के साहित्य में जैनियों ने बहुत परिश्रम किया है। पंडितों के मतानुसार अपभ्रंश भाषा ईसवी सन के प्रथम शतक में आभीरी भाषा के नाम से पुकारी जाती थी। छठी शताब्दी में इस भाषा में साहित्य बन चुका था। नवीं शताब्दी में यह जन साधारण की भाषा समझी जाने लगी। ११ वीं शताब्दी में अपभ्रंश का व्यवहार लोकभाषा के अर्थ में होने लगा। अपभ्रंश कविता के विषय अधिकतर नीति सवधी और धार्मिक उपदेश, भृंगार रस की रचनाएँ और लोक प्रचलित कथानक थे। इस प्रकार मुसलमानी शासन के बहुत पूर्व से ही लोकभाषा को राजकीय सम्मान प्राप्त हो चला था।

ब्रजभाषा पिंगल के नाम से चली और इसकी उत्पत्ति भी अपभ्रंश से ही हुई। इसी प्रकार अवधी, बुंदेलखंडी और मैथिली

* इस भाषा का नाम अपभ्रंश इसीलिए पड़ा कि इसमें संस्कृत शब्दों के अपभ्रष्ट (बहुत ही भ्रष्ट) रूप ग्रहण किये गये थे। संस्कृत के पंडितों ने इसे तिरस्कार के भाव से यह नाम दिया था। आगे चलकर यह अपभ्रष्ट रूप ही भाषा का भृंगार बन गया। उच्चारण की मृदुता और अर्थ की मार्मिकता इसी रूप-भ्रष्टता के कारण भाषा में आई।

भाषाएँ क्रमशः अवध, बुंदेलखंड और मिथिला (मगध) के प्रांतों में विकसित हुई ।

आधुनिक युग के पहले हिन्दी कविता की छः धाराएँ स्पष्ट लक्षित होती हैं—डिगल, निर्गुण, कृष्ण भक्ति, राम भक्ति, सूफी मत और रीति-काव्य । ये छहो धाराये अपभ्रंश कविता का स्वाभाविक विकास हैं ।

अपभ्रंश काल

जैसा कि पहले लिखा जा चुका है अपभ्रंश या लोकभाषा प्राकृत का ही विकसित रूप है। हिन्दी-साहित्य का आदि काल सन्त १०५० से १३७५ तक है। यह महाराज गज के समय से लेकर हुम्निर-देव के समय के कुछ पीछे तक माना जा सकता है। इस काल के प्रथम डेढ़ सौ वर्ष के भीतर जो साहित्य रचा गया उसमें कोई विशुद्ध प्रवृत्ति नहीं मिलती। मुसलमान-आक्रमण के आरम्भ होने के पश्चात् रचनाओं में कुछ विशिष्ट प्रवृत्तियाँ लक्षित होने लगी*। राजाभित्त कवि और चारण नीति, भृगार आदि के फुटकल दोहे राजसभाओं में सुनाया करते थे और अपने आश्रय देने वाले राजाओं के पराक्रम के वर्णन भी करते थे। यह प्रबन्ध-परंपरा रासो के नाम से पाई जाती है।

इस समय की प्राप्त होने वाली अधिकांश सामग्री संदिग्ध है। यह अपभ्रंश प्राकृताभास हिन्दी है। इसका मतलब यह है कि इस समय के काव्यों में प्रयुक्त होने वाली हिंदी उस समय के बोलचाल की भाषा

* इस देश में मुसलमानी सत्ता की प्रतिष्ठा के बहुत पूर्व ही निश्चित रूप से अपभ्रंश को राजकीय सम्मान प्राप्त होना कारण हो गया था। कहीं कोई प्रमाण नहीं मिलता कि कोई कवि लोक भाषा में लिखने के कारण अपने को छोटा समझ रहा हो। पृथ्वीराज का दरबारी कवि चन्द्र अपभ्रंश का अंतिम कवि अधिक है, हिन्दी का आदि कवि कम।

नहीं है वरन परंपरा से चली आती हुई काव्य की भाषा है। अपभ्रंश की यह परंपरा विक्रम की ५३२वीं शताब्दी तक चलती रही।

जैसा कि पहले लिखा जा चुका है कि जब से प्राकृत बोल-चाल की भाषा न रह गई तभी से अपभ्रंश साहित्य का आविर्भाव समझना चाहिए। पुरानी काव्य-भाषा में नीति, शृंगार और वीर रस की कविताओं के अतिरिक्त जैन और बौद्ध धर्म के पंडितों ने अपने उपदेश और मत प्रतिपादन भी किये हैं। बोलचाल में प्रयुक्त होने वाला प्राकृत का अपभ्रंश स्वरूप देश भाषा कहलाता था। जब वह साहित्य में प्रयुक्त होने लगा तो अपभ्रंश कहलाया।

इस काल में बौद्ध धर्म विकृत हो गया था और वज्रयान संप्रदाय के रूप में अपने तंत्र मंत्र द्वारा जनता पर प्रभाव जमा रहा था। इस धर्म के सिद्ध अपभ्रंश मिश्रित देश भाषा में अपना उपदेश सुनाते थे। इन तांत्रिकों ने धर्म के नाम पर बहुत भ्रष्टाचार फैलाया। इनके मतानुसार सिद्धि के लिए मदिरा और स्त्री-सेवन अनिवार्य था। बौद्ध धर्म इस समय शूनैः शूनैः लोक धर्म की ओर झुक रहा था। गोरख के नाथपंथ की उत्पत्ति भी वज्रयान शाखा से ही है*। इस पंथ की साधना हठ-योग से ईश्वर प्राप्त करने का मार्ग बताती थी। इस पंथ में ईश्वर के बाह्य उपादानों की ओर उपेक्षा प्रकट की गई है। अपनी आत्मा के भीतर ही ईश्वर-प्राप्ति पर जोर दिया गया है। ये नाथपंथी योगी

* सिद्ध पंथ के वामाचार्यों की प्रतिक्रिया के रूप में नाथ वर्ग उठा था। पर लगता है अपने सुपारों की चेष्टा में यह वर्ग सफल नहीं हुआ। नाथ पंथ १० वीं, ११ वीं शताब्दी से लेकर १४ वीं शताब्दी के अन्त तक हिन्दी के पश्चिमी क्षेत्र में प्रमुख रहा और आज भी सारे भारत के दन्तकथाओं, लोकगीतों, मठों और टीलों के रूप में उनके अवशेष चिन्ह मिलते हैं।

कनफटे कहलाते हैं। इन्होंने एक अलग सघुक्कड़ी भाषा का उपयोग किया जिसमें राजस्थानी मिश्रित खड़ी बोली का उपयोग हुआ है। इस पंथ की शिक्षा का प्रभाव मुसलमानों पर भी पड़ा क्योंकि इस पंथ की साधना से मूर्ति पूजा बहिष्कृत थी। इनके ग्रंथ गद्य-पद्य दोनों में पाये गये हैं तथा साम्प्रदायिक शिक्षा से ओत-प्रोत हैं। ये ग्रंथ विशुद्ध साहित्य के अन्तर्गत नहीं आते क्योंकि इनका मानव की मूल प्रवृत्तियों से किंचित भी संबंध नहीं है। यहाँ इनका जिक्र इसलिए करना पड़ा कि एक तो इनकी भाषा देश भाषा मिश्रित अपभ्रंश अर्थात् पुरानी हिन्दी की काव्य-भाषा है जो उस समय व्यापक काव्य भाषा थी, दूसरे इन रचनाओं की साम्प्रदायिक प्रवृत्ति से संस्कार की एक परंपरा चल पड़ी। इस पंथ ने चाह्य की उपेक्षा कर अंतर पर जोर दिया और इस प्रकार अशिक्षितों में अपना प्रभाव फैलाया। आगे चल कर निर्गुण और सूफीधारा में हम इस प्रवृत्ति का विचित्र मिश्रण पाते हैं। इस प्रकार इन सिद्धों और योगियों के परिचय से तत्कालीन समाज के मनोविज्ञान को समझने में पर्याप्त सहायता मिलती है। इन साम्प्रदायिक शिक्षा की पुस्तकों के अतिरिक्त सामान्य साहित्य के जिन लेखकों और उनकी रचनाओं का पता लगा है, अब हम उनका संक्षिप्त विवरण देते हैं जो इस प्रकार है —

हेमचन्द्र—ये १२वीं सदी के प्रसिद्ध जैन आचार्य थे। गुजरात के सोलंकी राजा सिद्धराज जयसिंह के यहाँ इनका बड़ा मान था। इनके प्रसिद्ध ग्रंथ 'सिद्ध हेमचन्द्र शब्दानुशासन' में संस्कृत प्राकृत और अपभ्रंश तीनों का उपयोग हुआ है। इनका दूसरा ग्रंथ 'द्वयाश्रय काव्य' है जिसमें "कुमारपाल चरित" प्राकृत काव्य का भी समावेश है।

सोमप्रभ सूर—ये एक प्रसिद्ध जैन पंडित थे। इन्होंने "कुमार-पाल प्रतिबोध" नामक एक संस्कृत-प्राकृत-काव्य सन् १२४१ में लिखा।

जैनाचार्य मेरुतुंग—ने सवत् १३६१ में 'प्रबंध चिंतामणि' नामक एक संस्कृत ग्रंथ की रचना की। इसमें पुराने राजाओं के आख्यान संग्रहित किये गये हैं। बीच-बीच में अपभ्रंश के पद्य भी उद्धृत हैं। कुछ दोहे राजा भोज के चाचा मुज के कहे हुए हैं जो अपभ्रंश या पुरानी हिन्दी के पुराने नमूने हैं।

विद्याधर—ये समवत. विक्रम की १३वीं शताब्दी में हुए थे और इन्होंने कन्नौज के किसी राठौर सम्राट् के पराक्रम का वर्णन किसी पुस्तक में किया था। पुस्तक का पता नहीं मिलता।

शार्ङ्गधर—ये एक अच्छे आयुर्वेद शास्त्री, कवि और सूत्रकार थे। 'शार्ङ्गधर पद्धति' नामक सुभाषित-संग्रह में इन्होंने अपना परिचय भी दिया है। ये वीर हम्मीर के प्रसिद्ध सभासद राघवदेव के नाती थे। इनका समय विक्रम की १४वीं शताब्दी का अंतिम चरण माना जा सकता है।

परंपरा के अनुसार शार्ङ्गधर ने "हम्मीर रासो" नामक एक वीरगाथा काव्य की भाषा में लिखा था। किन्तु वह आज कल नहीं मिलता। उसके अनुकरण पर बहुत पीछे रचा गया ग्रन्थ हम्मीर रासो मिलता है।

यहाँ पर अपभ्रंश की रचनाओं की परंपरा खत्म होती है। अपभ्रंश कविता के प्राप्त नमूनों की जाँच से यह पता लगता है कि काव्य-भाषा प्राकृत की रुढ़ियों से बँधी चलती रही। ज्यों ज्यों काव्य-भाषा देश भाषा की ओर अविकाधिक झुकती गई त्यों त्यों तत्सम संस्कृत शब्द भी उसमें बढ़ते गये। शार्ङ्गधर के पद्यों में इसका प्रमाण मिलता है। इसका एक दूसरा ऐतिहासिक कारण भी प्रतीत होता है। जब भवनों के प्रभुत्व का प्रभाव प्रतिक्रिया के रूप में भाषा पर पड़ा तो भाषा में नये आवेग की उत्तेजना आई। एक नये सामाजिक दृष्टिकोण का विकास हुआ। आचार्य चतुरसेन शास्त्री के शब्दों में धर्म, राजनीति, और समाज तीनों के प्रति एक सतर्क जागरण की भावना फैली, उस समय भारतीयों

को अपने पुराने धिसे हुए तद्भव मब्द वड़े ही निर्वल और अर्थवहन शक्ति
 शून्य प्रतीत हुए । विदेशी शब्दों से प्रभावित नये शब्दों को अंगीकार
 करने की अपेक्षा लो
 औचित्यपूर्ण समझा ।

वीरगाथा काल

पहले ही कहा जा चुका है कि इस काल के प्राप्त बहुत कुछ ग्रंथ सदिग्ध है और हमें इन्हीं पर विचार करके सतोष करना पड़ेगा ।

इसका अनुमान आसानी से लगाया जा सकता है कि मान्यता प्राप्त कवियों के अतिरिक्त जन साधारण में से भी कुछ ऐसे लोग होंगे जो जन साधारण की भाषा में ही गीत दोहे आदि बनाते रहे होंगे । इनमें कुछ सुन्दर कविता भी होगी । राजसभाओं में कहे जाने वाले नीति, शृङ्गार आदि विषयों में प्रायः दोहों का प्रयोग होता था और वीर रस में छप्पय का । राजाश्रित कवि या तो अपने आश्रयदाता की वीरता का पद्यमय तथा अतिरंजना युक्त वखान करते रहते थे अथवा अपनी वीर दर्पपूर्ण कविताओं से वीरों के हृदय में युद्ध का उत्साह भरा करते थे । ऐसे कवियों की रचनाएँ या तो राजपुस्तकालय में सुरक्षित रहती थी अथवा ये कवि उन्हें अपने उत्तराधिकारियों को सौंप जाते थे । अतः इन रचनाओं में कुछ हेरफेर होना अनिवार्य था । हमारे साहित्य के आरम्भ काल में हमें इसी रक्षित परंपरा की सामग्री मिलती है और इसीलिए 'वीरगाथा-काल' इस युग के लिए उपयुक्त संज्ञा प्रतीत होती है ।*

* कुछ इतिहासकार वीर-गाथा साहित्य के स्थान पर चारण साहित्य नाम अधिक संगत मानते हैं । कारण, जिस वातावरण में इस साहित्य की रचना हुई वह शृंगार प्रधान था और जिन लोगों के लिये यह साहित्य रचा जा रहा था वे शृंगार प्रिय ऐश्वर्यशाली व्यक्ति थे—लोक नायक नहीं ।

यहाँ तत्कालीन ऐतिहासिक और सामाजिक परिस्थितियों पर थोड़ा-सा प्रकाश डालना आवश्यक है क्योंकि साहित्य मानव-मन और बाह्य परिस्थितियों की पारस्परिक प्रतिक्रिया मात्र ही तो है। देश के इतिहास में यह वह समय था जब कि मुसलमान-आक्रमण की चोटान ने भारतीय जीवन और संस्कृति की मुक्त धारा को रोकने का प्रयत्न आरम्भ कर दिया था। पश्चिमी भारत में स्थित बड़े बड़े हिन्दू राज्यों को ही सब से पहले इन हमलों के धक्को को सहना पड़ा। हर्षवर्धन की मृत्यु के पश्चात् (सन् ७०४) भारतवर्ष के बल-वैभव का मार्तण्ड वह प्रकाश-पुञ्ज न रहा। प्रकाश-पुञ्ज टूट कर छोटे छोटे राज्यों रूपी क्षीण तारों में परिणत हो गया। इनमें कन्नौज दिल्ली, अन्हलवाड़ा और अजमेर मुख्य थे और ये ही भारतीय बल-वैभव और सम्भ्रता के केन्द्र हो गये थे। उधर की भाषा ही आदर्श भाषा मानी जाती थी और कवि-चारण उसी का प्रयोग करते थे। अतः प्रारम्भिक काल के साहित्य की उत्पत्ति इन्हीं राज्यों में हुई और वहाँ की जनता की मनोवशा का प्रतिबिम्ब हमें उसमें मिलता है। गुप्त साम्राज्य और हर्ष के पश्चात् भारतवर्ष का साम्राज्य क्षण्ड क्षण्ड हो गया और चौहान, चंदेल, परिहार, गहरवार आदि पश्चिम में स्थित राजपूत राज्य अपनी प्रभाव-वृद्धि के लिए परस्पर युद्ध-रत हो अपनी राजनीतिक अदूरदर्शिता और सकीर्ण मनोवृत्ति का परिचय देने लगे। भाव्य यह उस समय की राजनीतिक और सामाजिक परिस्थिति की आवश्यक देन थी। राष्ट्र निर्माण और केन्द्रीय शासन

१२०० ई० के बाद हिन्दू राजाओं का लगभग मूलोच्छेदन हो जाने के बाद जब कवियों को राजाश्रय का अभाव हो गया तब प्रजाश्रय में धार्मिक और लौकिक साहित्य की विशेष रचना होने लगी। चारण साहित्य चाटुकारिता और परम्परा परिपालन तक सीमित रह जाता है।

व्यवस्था और शक्ति-संचालन के लिये जिस मनोबल और राजनीतिक-दूरदर्शिता की आवश्यकता होती है उसका इन राजाओं में विलकुल अभाव था। वह वैयक्तिक वीरता और वंश-कुलीनता का युग था। देश में एक प्रकार से अव्यवस्थित परिस्थितियों का दौरा था। हमारे हिन्दी-साहित्य का उत्पत्ति-काल युद्ध के सघर्ष का काल था। भारतीय जनता घर की आपस की लड़ाई और विदेशी मुसलमानों के आक्रमण की चक्की में पिस रही थी। सामंतकालीन वैभव और दुर्बलताएँ अपने विनाश के बीज को अपने हृदय में छिपाये उन्नति के शिखर पर आसीन थी। लड़ाई के जोश के इस वातावरण में भारती की वीणा में सघर्ष का तार ही सब से अधिक झुकत हुआ और दूसरे कोमल तारों की ध्वनि को उसने कुछ समय के लिए डुबो दिया।

महमूद गजनवी (मृत्यु सन् १०८७) के भारत पर छूट-पाट के हमले और पृथ्वीराज चौहान के साथ उसके युद्धों के वर्णन किसी भी इतिहास की पुस्तक में मिल सकते हैं। पृथ्वीराज के मरने के पश्चात् भी राजपूताने के स्वतन्त्रता-प्रेमी नरेशों ने मुसलमानों से सघर्ष जारी रखा। इनमें सब से प्रसिद्ध पृथ्वीराज के वंशज हम्मीरदेव थे।

यह कवियों के लिए राजा की दानशीलता का अतिरजित वर्णन कर इनाम पाने का समय नहीं था। शास्त्रार्थों की धूम और विद्वत्ता के चमत्कार के दिन भी ढल गए थे। इस समय तो वही भाट, चारण या कवि राज दरवार में आदर का पात्र था जो अतिशयोक्तिपूर्ण भाषा में शत्रु राजा की कल्पा-हरण का वर्णन कर सके या जो युद्ध क्षेत्र में जाकर वीरों को जूझने के लिए प्रोत्साहित करे अथवा अपने आश्रयदाता राजा के पराक्रम का आलाप करे।

ऐसी दशा में साहित्य के विभिन्न अंगों की पूर्ति करने के लिए रचना करना असम्भव था। उस समय तो केवल वीरगाथाओं की रचना

ही सम्भव थी। ये वीरगाथायें दो रूप में मिलती हैं—एक मुक्तक और दूसरे प्रबन्ध के रूप में। योरोप में भी उस समय इसी प्रकार का साहित्य-रचा जा रहा था। वहाँ वह एपिक (Epic) कहलाता है। दोनों देशों के तत्कालीन साहित्य एक विशेष सामाजिक और ऐतिहासिक परिस्थिति की उपज हैं। अतः दोनों में विषय-साम्य होना स्वाभाविक है। इन वीरगाथाओं अथवा एपिक का विषय युद्ध तथा प्रेम रहा है। सयोगता और पृथ्वीराज की प्रेम कथा जन साधारण के ज्ञान का विषय हैं। इस समय के काव्यों में प्रधान रस वीर है और शृङ्गार केवल गौण रूप में ही आता है। इनके विषयों में कल्पना का भी काफी समावेश रहता था।

ये वीरगाथायें प्रबन्ध काव्य और वीर गीतों के रूप में मिलती हैं। साहित्यिक प्रबन्ध का प्राचीनतम उपलब्ध ग्रन्थ “पृथ्वीराजरासो”^{*} है। वीर गीत (अंग्रेजी के बेलड्स Ballads) की सब से पुरानी पुस्तक “वीसलदेवरासो” मिलती है। ये वीर गीत जनता द्वारा बराबर गाये जाते रहे अतः उनकी मूल भाषा में क्रमशः परिवर्तन होता रहा जो स्वाभाविक था। इसका सब से अच्छा उदाहरण “आल्हा” है।

अब हम वीरकाल के कुछ मुख्य ग्रन्थों का संक्षिप्त विवरण देते हैं। ये रासो कहलाते हैं और सम्भवतः ‘रसायण’ शब्द से ही रासो शब्द बना है। रसायण का अर्थ काव्य है।

खुमानरासो—संवत् ८१० और १००० के बीच चित्तौड़ में खुमान नाम के तीन राजा हुए। वर्तमान रासो में सम्भवतः द्वितीय खुमान

^{*} रासो शब्द की व्युत्पत्ति के संबंध में अनेक मत हैं। कुछ लोग इसकी उत्पत्ति रहस्य से मानते हैं। जैन साहित्य में रास-छंद का प्रयोग हुआ है और चरित्र ग्रन्थों को रासो कहा गया है। यह भी कल्पना की जा सकती है कि चारण रासा का संबंध जैन रासो से हो। रासा भी चरित्र ग्रन्थ है।

का वर्णन है जो वगदाद के खलीफा अलमानू की सेना से लड़ा था। वर्तमान रासो में महाराणा प्रताप तक के युद्धों का वर्णन है जिससे यह निष्कर्ष निकलता है कि यह रासो जिस रूप में अब मिलता है वह उसे विक्रम की १७वीं शताब्दी में प्राप्त हुआ होगा। यह रचना अपूर्ण है और यह नहीं कहा जा सकता कि उसमें कितना अंश पुराना है।

बीसलदेवरासो—नरपति नाल्ह कवि बीसलदेव का समकालीन और संभवतः दरबार का कवि था। इसका ग्रंथ “बीसलदेवरासो” १०० पृष्ठों का एक छोटा सा ग्रंथ है जो वीर गीतों के रूप में है। इसकी रचना विक्रम संवत् १२१२ में हुई। स्वयं ग्रन्थ में निर्माण-काल का उल्लेख इस प्रकार है—

बारह से बहोत्तरां भस्मारि । जेठ बंदी नवमी बुधवारि ।

‘नाल्ह’ रसायण आरंभइ । सारखा सूठी ब्रह्मकुमारि ॥

इसकी कथा संक्षेप में इस प्रकार है। बीसलदेव का विवाह मालवा के भोज परमार की पुत्री राजमती से हुआ। बीसलदेव अपनी पत्नी से रूठ कर एक वर्ष तक उड़ीसा में रहता है। राजमती वियोग में कातर होती है और उसका पति वापस आ जाता है। भोज अपनी पुत्री को घर ले जाता है और बीसलदेव उसे मनाकर चित्तौड़ लाता है।

यह काव्य वर्णन-प्रधान है। इसकी अधिकांश बातें इतिहास-सम्मत नहीं हैं और मनमानी कल्पना का योग पर्याप्त मात्रा में मिलता है। अजमेर का चौहान राजा बीसलदेव बड़ा प्रतापी था और उसने भारतवर्ष के अनेक प्रदेशों से मुसलमानों को निकाल बाहर किया था। पर उक्त रासो में इस राजा की ऐतिहासिक चढाईयों का वर्णन नहीं है। अतः रासो इस पुस्तक के लिए उपयुक्त शब्द नहीं जान पड़ता। पर इस दृष्टि से कि इस पुस्तक की रचना गीतों में हुई है, बहुत कुछ समाधान

हो जाता है। इसे प्रबन्धात्मक गीति काव्य कहा जा सकता है। भाषा असंस्कृत है और रचना में साहित्यिक सौन्दर्य कम है। केवल इस ग्रन्थ की प्राचीनता इसे वह महत्व दे देती है जो अन्य दशा में इसे प्राप्त नहीं हो सकता था। जिस रूप में भी यह आज है वह भाषा विज्ञान के लिये अत्यन्त महत्वपूर्ण सामग्री उपस्थित करता है। इसकी भाषा राजस्थानी है। वस्तु और भाषा दोनों के विचार से यह पुस्तक अपने मूल रूप में नहीं कही जा सकती। पंडित गौरीशंकर हीराचंद ओझा के मतानुसार यह रासो हम्मीर के समय की रचना है। इस पुस्तक की भाषा की जाँच करने पर हम एक दो भाषा सवधी तथ्य निकाल सकते हैं। हमें राजस्थानी में हिन्दी का मेल मिलता है। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि प्रादेशिक बोलियों के साथ साथ व्रज या मध्यदेश की भाषा का आश्रय लेकर एक सामान्य साहित्यिक भाषा भी स्वीकृत हो चुकी थी जो पिंगल भाषा के नाम से पुकारी जाती थी। अपभ्रंश और राजस्थानी का योग ङिगल कहलाता था। दूसरे, इस ग्रंथ में शृंगार और वीर का योग हमें मिलता है। इसमें शृंगार ही प्रधान है। गीति काव्य का रूप होते हुए भी इसमें एक प्रबन्ध चलता है।

चंदचरदाई भाट — (संवत् १२२५-४९) — ये हिन्दी के पहले महाकवि माने जाते हैं और इनका रचित 'पृथ्वीराजरासो' प्रथम महाकाव्य के ऐतिहासिक आसन पर प्रतिष्ठित किया जाता है। ये महाराज पृथ्वीराज के सामन्त और राजकवि थे। इनके नाम मात्र से भावुक हिन्दू के हृदय की तंत्री झकृत हो उठती है। इन्होंने अपने स्वामी तथा प्रिय मित्र पृथ्वीराज का मृत्युपर्यन्त साथ दिया और उन्हीं के साथ चिन्ता से मृत्ति दिलाने वाली मृत्यु की प्रशस्त गोद में विश्राम किया। ज्वंद अनक विद्याओं से प्रवीण थे और पृथ्वीराज के अन्तरंग सखा थे। कहा जाता है कि इन्हें जालन्धरी देवी का इष्ट था जिससे ये अवृष्ट काव्य भी कर सकते थे।

पृथ्वीराजरासो ढाई हजार पृष्ठों का बृहत् काव्य ग्रंथ है। इसमें ६१ सर्ग हैं। प्राचीन काल के प्रायः सभी छन्दों का उसमें व्यवहार हुआ है जिनमें मुख्य कवित्त, त्रोटक, दूहा, तोमर और आर्या है। ऐसी किंवदन्ती है कि रासो का उत्तर भाग चंद के पुत्र जल्हन ने लिखा था। जब पृथ्वीराज कैद हो गये और गजनी ले जाये जाने लगे तब चंद—

‘पुस्तक जल्हन हृत्य दे चलि गज्जन नृप-काज’

पृथ्वीराजरासो में आवू के यज्ञकुंड से चार क्षत्रिय कुलों की उत्पत्ति तथा चौहानों का अजमेर में जमने और पृथ्वीराज के कैद होने तक का वर्णन है। सयोगिता स्वयम्बर की घटना के बाद किस प्रकार पृथ्वीराज और जयचन्द में परस्पर शत्रुता हो गई और किस प्रकार परस्पर के इस युद्ध से भारतीय शक्ति का नाश होता रहा, यह परंपरागत कहानियों से प्रत्येक व्यक्ति जानता है। किस प्रकार चंद के संकेत से चक्षु-विहीन चौहान ने शहाबुद्दीन को गजनी दरबार में शब्द-भेदी वाण मारा और किस प्रकार चंद और चौहान मरे, यह भी परंपरागत कथाओं में चला आता है। ऐतिहासिक तथ्यों तथा रासो के वृत्तान्त में सामंजस्य न होने के कारण विद्वानों ने इसे १६वीं शताब्दी में रचित एक जाली ग्रन्थ ठहराया है। रासो में चंगेज और तैमूर का उल्लेख भी पाया जाता है जिससे यह सदेह पुष्ट होता है। प्रसिद्ध विद्वान् ओम्मा जी इसे भाटों की कल्पना मात्र मानते हैं। इसके विपरीत काश्मीरी कवि जयानक के ‘पृथ्वीराज-विजय’ अधूरे काव्य में दिये हुए सवत् तथा वृत्तान्त ऐतिहासिक तथ्यों तथा सवतों से पूरा मेल खाते हैं। इससे यह ग्रंथ प्रामाणिक और समसामयिक रचना सिद्ध होती है।

विद्वानों ने चंद और उनके रासो के सम्बन्ध में जो मत स्थिर किया है वह इस प्रकार है। यह बिल्कुल जाली ग्रंथ है क्योंकि इसमें वर्णित

घटनाओं और संवनों का ऐतिहासिक तथ्यो और संवतों से बिल्कुल मेल नहीं बैठता। माना कि काव्य-ग्रंथ इतिहास नहीं होता और न उससे इतिहास के कार्य की आशा ही की जानी है। किन्तु इसका यह भी अर्थ नहीं है कि बिना प्रयोजन ही काव्य-ग्रन्थ सूक्ष्म घटनाओं का उलटफेर कर ऐतिहासिक सत्य का गला घोट दे। हो सकता है कि चंद के कुछ छंद रासो में इधर उधर फैले हो किन्तु उनका पता लगना प्रायः असंभव सा ही है।*

अब रही चंद की बात। जयानक के प्रामाणिक ग्रन्थ पृथ्वीराज-विजय में चंद का कोई सीधा उल्लेख नहीं है। संभव है कि पृथ्वीराज के किसी वंशज के यहाँ कोई इस नाम का कवि रहा हो जिसने उनके पूर्वज पृथ्वीराज की वीरता के कुछ वर्णन किये हो और उन वर्णनों तथा पीछे की कल्पित सामग्रियों से 'पृथ्वीराजरासो' बना दिया गया हो।

रासो की भाषा और व्याकरण में भी व्यवस्था का सर्वथा अभाव दिखता है। कही आधुनिक भाषा है तो कही संस्कृत-प्राकृत का वाङ्मय है। इस दृष्टि आत्मक वाग्जाल में असली अंग का पता लगाना असंभव है। रासो की भाषा न मूठ अपभ्रंश है न मूल राजस्थानी। अतः यह इतिहास और साहित्य दोनों के काम की नहीं है।

* इतिहास लेखक गीरीशंकर हीराचन्द ओझा और हीरालाल शास्त्री इसकी घटनाओं की इतिहास की परख से इसे बहुत वाद की रचना सिद्ध करते हैं। श्री बिष्णुलाल पंड्या, श्यामसुन्दर दास और हरिप्रसाद शास्त्री पुस्तक को पूर्णतया संदिग्ध नहीं मानते। आचार्य शुक्ल और आचार्य 'वीरेन्द्र वर्मा इन दोनों मतवर्तुबियों के बीच का मार्ग ग्रहण करते हैं। जिन आधारों पर रासो को संदिग्ध कहा जाता है वे रासो से अधिक प्रामाणिक हैं।

भट्ट केदार और मधुकर कवि.—भट्ट केदार जयचन्द के दरबारी कवि थे और जो काम चन्द ने पृथ्वीराज के लिए किया वही भट्ट ने जयचन्द के लिए किया। इन्होंने 'जयचन्द-अकाश' नामक एक महाकाव्य लिखा जिसमें जयचन्द के शौर्य का अतिरजित वर्णन है। इसी प्रकार एक 'जयमयंक जसचंद्रिका' नामक ग्रन्थ भी रचा गया जो आजकल नहीं मिलता।

जगनिक—(स० १२३०) इनका महोबे के प्रसिद्ध वीर आल्हा और ऊदल के चरित्र का वीर गीतो के रूप में वर्णन प्रसिद्ध है। ये कालिंजर के राजा परमाल के भाट थे। इनका काव्य बड़ा ही लोकप्रिय हुआ और समस्त उत्तर भारत में आज भी जन साधारण द्वारा वर्षा-काल में गाया जाता है। जगनिक का मूल काव्य तो आजकल नहीं मिलता पर उसके आधार पर रचित गीतो का 'आल्हा' के नाम से आज भी प्रचलन है। बरसात में किसी गाँव में चले जाइये तो डोलो की गभीर ध्वनि के साथ आपको इन पंक्तियों से वीरदर्प साकार हुआ सा मिलेगा—

बारह बरिस लै कूकर जीऐं, औ तेरह लै जिउँ सियार ।

बरिस अठारह छत्री जीऐं, आगे जीवन के धिक्कार ॥

या शृङ्गार की मार्मिकता से भरी ये मनभावनी पंक्तियाँ —

कारी बबरिया बहिन हमारी कौंवा बोरन लगें हमार

आज बरसजा मोरी कनबज में कन्ता एक २न रहि जाय

आल्हा की पवित्र पवित्र में वीरोल्लास और रंगजंन है। यह सच्चे अर्थ में जनकाव्य और लोक गीत है। प्रबन्धत्व होते हुए भी इसकी ओजमयी गति और गेयता ने इसे कठ कठ के वालो में उतारा। प्रामाणिकता की दृष्टि से इसकी दशा रासो से भी बुरा है।

इस प्रकार साहित्यिक रूपके अभाव में भी जनता के कठ में जीवन-दान पाकर संगीत की यह वीरदर्पपूर्ण प्रतिध्वनि आज तक चली आ रही है। समय इसके कलेवर को क्रमशः बदलता रहा और भाषा में भी रद्दोबदल होता रहा। यह ग्रंथ गाने के लिए ही लिखा गया था और जनता ही इसकी सच्ची धात्री रही। पर आज हमारे पास प्रतिध्वनि मात्र बची है, मूल ध्वनि काल के गर्त में विलीन हो गई। बुदेलखंड में आल्हा का बहुत रिवाज है।

आल्हा और ऊदल परमाल के दरबारी थे और बनावर शास्त्रा के क्षत्रिय थे। इन गीतों का संग्रह आल्हा खड के नाम से छपा है।

श्रीधर—संवत् १४५४ में इन्होंने 'रणमल्ल छंद' नामक एक काव्य रचा जिसमें राठौर राजा रणमल्ल की पाटन के सूबेदार जफर खान पर प्राप्त विजय का वर्णन है।

वीरगाथा की फुटकल रचनाएँ

वीरकाल के खतम होते होते हमें जनता की बोलचाल की असली भाषा के रूप और भावनाओं की अभिव्यक्ति का बहुत कुछ पता चलता है। यह पता हमें खुसरो मियाँ और विद्यापति की कविताओं से लगता है। पहले समय में जन साधारण की भाषा में रचित पद्यों को संभाल कर रखने की किसी ने चेष्टा नहीं की। परंपरा से चली आती हुई रूढ़ भाषा ही कविता का उपयुक्त माध्यम समझी जाती रही। जिस प्रकार पश्चिम की बोलचाल और गीत का नमूना हमें खुसरो की पहेलियों में मिलता है उसी प्रकार पूर्व की बोलचाल का अंदाज हमें विद्यापति के पदों से होता है। इसके बाद भक्तिधारा के कवियों ने प्रचलित बोलचाल की भाषा और साहित्य के बीच पूरा पूरा सामंजस्य पैदा कर दिया।

खुसरो—इनकी रचना का समय सन् १३४० के आस पास है। ये फारसी के अच्छे लेखक और अपने समय के प्रसिद्ध कवि थे। ये बड़े ही भावुक और मिलनसार थे। जनता के जीवन से एकाकार होने की इच्छा से इन्होंने जनता में प्रचलित दोहे और पहेलियों के ढंग पर ही अपनी रचना की जो अभी तक प्रसिद्ध हैं। इनमें उक्ति-वैचित्र्य भी पाया जाता है और कुछ रसीले गीतों की रचना भी इन्होंने की है।

इनका समय मुसलमानी शासन का प्रारंभ काल था। अतः दिल्ली और मेरठ के पास बोली जाने वाली भाषा में कुछ परिवर्तन अवश्यभावी था। यही भाषा वर्तमान खड़ी बोली का आदि स्वरूप है। यह ध्यान में रखने की बात है कि पश्चिमी प्रदेशों की बोलचाल की

भाषा का भुकाव ब्रजभाषा की तरफ था। अतः खुसरो की पहेलियो, मुकरियो और दो सखुनो में ठेठ खड़ी बोलचाल की भाषा मिलती है पर उनके गीतो की भाषा ब्रजभाषा ही है।

खुसरो की पहेलियो की भाषा का चिकनापन देख कर कभी कभी आश्चर्य होने लगता है। यह ठीक है कि इस कवि ने प्राकृत की रूढियो से ग्रस्त काव्य भाषा का व्यवहार नहीं किया। यह भी माना जा सकता है कि पहेलियो की भाषा में आगे चल कर कुछ परिवर्तन हो गया होगा और कुछ चीजें दूसरो ने भी जोड़ दी होगी। किन्तु उस समय भाषा का इतना परिमार्जित स्वरूप होना फिर भी आश्चर्य का विषय है। संभव है कि बोलचाल की भाषा घिस कर इस रूप में आ गई हो। और फिर खुसरो का ध्यान बोलचाल की भाषा की ओर अधिक था। खुसरो की कविता के कुछ नमूने ये हैं—

एक नार ने अचरज किया। साँप मारि पिंजड़े में दिया ॥

जों जों साँप ताल को छाए। सूखे ताल साँप मर जाए ॥

अथवा

मोरा जोबना नवेलरा भयो है गुलाल। कैसे गर बीनी बकस मोरी माल ॥

सूनी सेज डरावन लागी, विरह अगि मोहि बस बस जाय।

विद्यापति—इनकी पदावली बड़ी प्रसिद्ध है और उसकी कोमलता व सरसता के कारण ये 'मैथिल-कोकिल' कहलाए। ८०० मैथिल गीतो के अतिरिक्त इनके रचे आठ संस्कृत ग्रन्थ भी हैं। इन्होंने अपने समय की प्रचलित मैथिली भाषा का प्रयोग किया है। बंगला भाषा भाषियों ने विद्यापति को बंगला कवि सिद्ध करने के लिए बहुत सिर पोटा किन्तु यह अब निर्विवाद सिद्ध किया जा चुका है कि मैथिली भाषा मागधी से निकली है और यह हिन्दी भाषा के अन्तर्गत है।

इस कवि ने राधाकृष्ण को नायिका और नायक मान कर शृंगार के पद्य ही अधिकतर लिखे हैं। संभवतः जयदेव इनके आदर्श रहे हों। इनके पदों में अनुपम भाव्युर्ध्व है। ये शृंगार परंपरा के कवियों में आते हैं। पर ये भक्त कवि हैं या शृंगारी यह विवाद चला करता है।

इनकी सीधी सादी हृदयहारी शृंगारी कविता में भी आध्यात्मिक अर्थ निकालने के प्रयत्न किये गये हैं। पर यह तो आजकल का फैशन हो गया है। हमें इन पद्यों में पढ़ने की आवश्यकता नहीं। हमारे लिए इतना जान लेना ही पर्याप्त होगा कि उनके पद शृंगार रस की बड़ी हृदयहारी अभिव्यक्ति हैं। उदाहरण लीजिये :—

सखि की पुछति अनुभव मोय
 सोइ पीरिति अनुराग बखानित नित नित नूतन होय
 जनम अवधि हम रूप निहारल जनम न तिरपित भेल
 से हो मधुर बोल अचणहि सुनल श्रुतिपये परश न गेल
 कत मधु-भाभिनी रभ से गमाउल न बुझल कैसन केल
 लाख लाख युग हिय हिय राखल तइयो हिया जुड़ल न गेल
 कत विदग्ध जन रस अनुगमन अनुभव काहु न पैख
 विद्यापति कह प्राण जुडाइत लाखे न मिलल एक

भाषा, अलंकार, योजना, शब्द चयन और कल्पना की उड़ान में ये अद्वितीय हैं। वीरगाथा काल का समय हम्मीर तक ही माना गया है। इसके बाद भारत पर मुसलमान शासन क्रमशः बढ़ चला। यह एक क्रांति और परिवर्तन का समय था। निराला जी के 'तुलसीदास' के पहले पद्य में इस दशा का बड़ा ही सुन्दर और चित्रोपम वर्णन है।

भारत के नभ का प्रभापूर्य
 शीतलच्छाय सांस्कृतिक सूर्य

अस्तमित आज रे—तमस्तूर्य दिङ्मंडल;

उर के आसन पर शिरस्त्राण

शासन करते हैं मुसलमान

हैं उर्मिल जल; निश्चलत्प्राण पर शतबल ।

समय बदला, समय के साथ भारतीय जीवन और चिंता-धारा ने एक नई दिशा पकड़ी। साहित्य में इस सामाजिक विप्लव का प्रतिबिम्बित होना अनिवार्य था। हिन्दी साहित्य ने अपने दूसरे युग में प्रवेश किया जो भक्ति काल कहलाया। हमारे अगले अध्याय का विषय यही भक्ति-युग होगा।

पर इससे यह न समझना चाहिये कि इसके बाद वीरकाव्य की रचना हुई ही नहीं। हिन्दी साहित्य में यह धारा आज भी बह रही है—भले ही मद गति से हो। हमारे साहित्य की यह विशेषता कुछ मौलिक और कुछ संस्कृतिजन्य मानी जानी चाहिये। कोई भी काव्य-धारा कालान्तर में मद भले पड़ जाती हो पर उसका स्रोत सूखता नहीं। वीर-पचरत्न (दीन), हल्दीघाटी और जौहर (श्याम नारायण पांडेय) आदि कृतियाँ मेरे कथन का प्रमाण हैं जो वीर काव्य का सजीव चित्र उपस्थित करती हैं। इसके बाद तो जो परिवर्तन का युग आया और १२०६ ई० से १५५६ ई० तक सुलतान वंश का शासन और तदुपरान्त मुगल वंश का शासन; उसने देश की काव्य रचना का स्रोत ही बदल दिया। सुलतानों ने न तो भारतीय संस्कृति के समझने का यत्न किया था और न उसमें हस्तक्षेप किया था। मुगलों ने ईरानी-भारतीय संस्कृति की स्थापना की। ये संस्कृति की देशी और विजातीय शक्तियाँ एक दूसरे पर घात प्रतिघात करके उन्हें प्रभावित कर रही थी। इस सांस्कृतिक क्रान्ति और समन्वय के प्रयत्न का साहित्य में प्रतिबिम्बित होना अनिवार्य था। भक्ति काल की यही भूमिका उसे उचित कोण से समझने-समझाने में हमें सहायक होगी।

भक्तिकाल सं० १३७५-१७३०

(पूर्वमध्य काल)

आरम्भ में ही हम विद्यार्थियों का ध्यान एक महत्वपूर्ण बात की ओर आकर्षित करना चाहेंगे । अभी तक अनेक विद्वानों में यह धारणा फैली हुई है कि भारतीय समाज की जिस मनोवशा ने हिन्दी-साहित्य के भक्ति काल को जन्म दिया उसके उत्पन्न करने में इस्लाम के आक्रमण और शासन का प्रबल हाथ रहा है । इस मत के अनुसार भक्तिकाल, भारतीय चिन्ताधारा के स्वाभाविक विकास के अन्तर्गत एक अंग नहीं रह जाता, बरन् विदेशी शासन के भार से व्याकुल और परतन्त्र भारतीय मन की व्यावहारिक जीवन की यथार्थताओं से पलायनवृत्ति का द्योतक बन जाता है । जैसा कि प्रसिद्ध विद्वान और आलोचक प० हजारी प्रसाद द्विवेदी ने अपने 'हिन्दी साहित्य की भूमिका' में लिखा है, अगर भारत में इस्लाम नहीं आया होता तो भी भक्तिकालीन साहित्य का स्वरूप वारह आना वैसा ही होता जैसा कि इस्लाम के भारत में प्रवेश करने के बाद हम उसे पाते हैं । निश्चित ही हम इस्लाम-शासन के प्रभाव की ओर से बिल्कुल आँख मूंदना नहीं चाहते, किन्तु हम यह भी चाहते हैं कि उसको काल्पनिक महत्व नहीं दिया जाय । भक्तिकालीन साहित्य-धारा का विश्लेषण करने पर हमें जितने भी तत्व दृष्टिगोचर होते हैं उनके बारे में यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि उनमें से अधिकांश तत्व भारतीय चिन्ताधारा के स्वाभाविक विकसित रूप हैं । हमें यह सदैव स्मरण रखना चाहिए कि किसी भी जातीय जीवन और संस्कृति का आलव विदेशी तत्व नहीं हो सकता । यदि हिन्दू जाति और

साहित्य आज जीवित है तो वह अपनी जीवन शक्ति पर ही जीवित है, किसी विदेशी तत्व की दया पर निर्भर नहीं है। भक्तिकालीन काव्य धारा इस बात का प्रमाण है कि काव्य कला द्वारा, संगीतमयी स्वर-लहरी की उच्छ्वासित अनात्म की समर्पण भरी तरंगों द्वारा आत्माभि-व्यक्ति भी सार्वजनिक तथा लोकोपयोगी हो सकती है। दूसरी ओर तुलसी जैसे रामभक्त ने लोककला की परिणति भी आत्म प्रकटीकरण अथवा आत्म प्रकाशन में की है। स्वान्त सुखाय और बहुजन हिताय के आदर्शों में कोई मौलिक या अन्तर्गत विरोध नहीं है। हमारी प्राणवान् संस्कृति के इसी तत्व को भक्तिकालीन कवियों ने पहचाना और उसे युगानुरूप भाषा में प्रकट किया है।

यह सच है कि मुसलमानों की सत्ता स्थापित होने के बाद हिन्दू जनता का हृदय पहले के समान उल्लसित न रह सका। उनके देव मंदिर और मूर्तियाँ उन्हीं के सामने विदेशियों द्वारा अपमानित की जाती थी और वे असहाय होकर यह दृश्य देखते रहते थे। विदेशी शासन की नींव जमने के बाद छोटे मोटे राजाओं के पारस्परिक युद्धों का भी अंत हो गया। इस राजनीतिक विप्लव के परिणाम स्वरूप जनता के जीवनाकाश में विपाद के काले बादल छा गये। फिर भी इस राजनीतिक अवस्था और सन्त-साहित्य में कार्य-कारण के सिद्धान्त का लगाना उचित न होगा। सन्त-साहित्य भारत के अतीत की परंपरागत चिंता-धारा का स्वाभाविक विकास ही है। बाह्य परिस्थितियाँ तो केवल आत्मा के सनातन रहस्य को पहचानने में सहायक हुई थी। बाहरी परिस्थितियों के अनुपात में जन साधारण की भीतरी मनोदशाएँ और जीवन स्थितियाँ प्रबुद्ध और विकसित हो रही थी। भक्त कवियों ने यही चेतना जगाने और पनपाने में योग दिया। उनका काव्य इसी व्यापक और गंभीर साम्य और एकता उत्पन्न करने के मार्ग पर आगे

बढ़ा। उनकी रचनायें जीवन की इन्हीं स्वस्थ प्रणालियों, क्रिया-कलापों तथा अनुभूतियों का क्रमबद्ध, सुसंगठित स्वरूप हैं।

इधर धार्मिक अवस्था पर दृष्टिपात करने से जान पड़ता है कि वह भी अस्थिर और अमंतोषजनक थी। सच्चे धर्मभाव का ह्रास हो चुका था। कर्म, ज्ञान और भक्ति के योग और सामंजस्य में ही धर्म अपने पूर्ण और आदर्श स्वरूप में प्रकट होता है। ज्ञान तो जन साधारण की वस्तु होती नहीं, ससार का कार्य प्रायः कर्म और भक्ति से ही चलता है। अपने साहित्य के आदिकाल में कर्म कुछ बाहरी विधि-विधानों में ही सिक्कुड़ कर रह गया था। वज्रयानी सिद्धों और नाथ-पंथियों ने कर्म के स्वरूप को ही विगाड़ दिया था। उनकी साधना में प्रेम तथा उससे संबंधित अन्य सरस भावों के लिए कोई स्थान नहीं था। भोली जनता सच्चे कर्म और प्रेम के प्रशस्त मार्ग को छोड़कर इन सिद्धों और योगियों के तंत्र-मंत्रों में जा फँसी। इसी दशा का वर्णन तुलसीदास ने इस पंक्ति में किया है—

‘गोरख जगायो जोग, भगति भगायो लोग ।

ऊपर वर्णित दशा सामान्य जनता की थी। अतः इस काल में होने वाले भक्त कवियों ने मानव-हृदय के उन सरस भावों का जागृत करने का प्रयत्न किया जिनसे लोग धर्म के सच्चे स्वरूप को पहचान सके और अपने सूखे हृदय-उद्यान को भगवत्प्रेम के जीतल और जीवनदायी जल से सींच कर फिर से हराभरा बना सके। कुछ ही काल में देखते-देखते भक्ति की एक प्रबल बाढ़ ने भारत भूमि के समस्त निवासियों के हृदय-मरु को आप्लावित कर दिया। जैसा कि पंडित हजारी प्रसाद द्विवेदी ने लिखा है, जो लोग इस युग के वास्तविक विकास को नहीं सोचते उन्हें आश्चर्य होता है कि ऐसा अचानक कैसे हो गया। स्वयं डाक्टर ग्रिय-

सैन लिखते हैं कि “विजली की चमक के समान अचानक इस समस्त पुराने धार्मिक मतों के अन्वकार के ऊपर एक नई बात दिखाई दी। कोई हिन्दू यह नहीं जानता कि यह बात कहाँ से आई और कोई भी इसके प्रादुर्भाव का काल निश्चित नहीं कर सकता।” पर जैसा कि हम पहले कई बार कह चुके हैं, भारतीय चिन्ताधारा स्वभावतः ही इस ओर अग्रसर होती गई। राम और कृष्ण के रूप में एक युग की सस्कृति मूर्तिमान हो उठी। इन दोनों व्यक्तियों में युग का वैयक्तिक तथा सामूहिक आदर्श चरितार्थ हो उठा। यह विराट समन्वय की क्रिया थी जिसके मूल में जातिगत और समाजगत प्रगति की प्रवहमान धारा की प्रेरणा थी। जब जब सक्रान्ति काल का उदय होता है तब तब इस प्रकार के देशव्यापी समन्वय की भावना मानवता की चेतना के गहन प्रच्छन्न स्तरों में जन्म लेती है।

भक्ति का यह स्रोत दक्षिण से क्रमशः उत्तर भारत में आया। सुदूर दक्षिण के आलवार भक्तों की परंपरा में प्रसिद्ध वैष्णव आचार्य श्री रामानुज (स० १०७३) उत्पन्न हुए। इन्होंने सगुण भक्ति का शास्त्रीय पद्धति से निरूपण किया और धर्म की दृष्टि को, मानव मात्र की समता को उच्च स्तर से बोधित किया। दक्षिण का यह वैष्णव मतवाद ही भक्ति आन्दोलन का मूल प्रेरक है।

गुजरात में स्वामी मध्वाचार्य (संवत् १२५४-१३३३) ने अपना द्वैतवादी वैष्णव सम्प्रदाय चलाया। पूर्व भाग में जयदेव जी के कृष्ण-प्रेम के सरस गीतों की वूम मची थी। ईसा की १५वीं शताब्दी में रामानुज की शिष्य-परंपरा में रामानन्द जी हुए, जिन्होंने विष्णु के अवतार राम की उपासना पर जोर दिया। यह प्रसिद्ध है कि भक्ति द्रविड देश में उत्पन्न हुई थी। उसे उत्तर भारत में रामानन्द ले आये, और कबीर ने उसे सप्तद्वीप और नवखण्ड में प्रकट कर दिया। दूसरी ओर

वल्लभाचार्य हुए जिन्होंने प्रेम मूर्ति कृष्ण को लेकर भग्नहृदया जनता को प्रेम और आशा का सदेश सुनाया। इस प्रकार रामोपासक और कृष्णोपासक भक्तों की परंपराएँ चली जिनकी रचनाओं ने हिन्दी के सन्तकालीन साहित्य को अमर और अद्वितीय बनाया।

दूसरी ओर मुसलमानों के देश में बस जाने से एक नई परिस्थिति ही पैदा हो गई थी। एक ऐसे सामान्य भक्ति मार्ग की आवश्यकता भी प्रतीत होने लगी जिसमें हिन्दू और मुसलमान समान रूप से भाग ले सकें। वैसे नाथ पंथी योगी और वज्रयानी सिद्ध पहले ही जाति-पाँति के विरुद्ध अपनी आवाज बुलंद कर चुके थे क्योंकि वे स्वयं अधिकतर समाज के निम्न वर्ग के ही लोग थे। अतः एक सामान्य भक्ति-मार्ग कुछ कुछ सिलसिला पहले ही से डाल चुका था। इन जोगियों के पथ में कुछ मुसलमान भी शामिल हो गये थे। पं० रामचन्द्र शुक्ल अपने हिन्दी-साहित्य के इतिहास में लिखते हैं कि “भक्ति आन्दोलन की जो लहर दक्षिण से आई उसी ने उत्तर भारत की परिस्थिति के अनुरूप हिन्दू-मुसलमान दोनों के लिये एक सामान्य भक्ति मार्ग की भी भावना कुछ लोगों में जगाई। हृदयपक्ष-शून्य सामान्य अतःसाधना का मार्ग निकालने का प्रयत्न नाथ-पंथी कर चुके थे। पर रागात्मक तत्त्व से रहित साधना से ही मनुष्य की आत्मा तृप्त नहीं हो सकती। भक्त नामदेव (सं० १३२८-१४०८) ने पहले पहल इस सामान्य भक्ति-मार्ग का कुछ कुछ आभास दिया। “उनके पीछे कबीरदास ने उस मार्ग को सुव्यवस्थित कर निर्गुण पथ के नाम से चलाया। नाथ-पंथियों की अतः साधना प्रेम तत्त्व से विहीन थी। कबीर ने इस कमी को महसूस किया और उन्होंने अपने निर्गुण-पथ में भारतीय वेदात के निराकार ईश्वर की भक्ति के लिए सूफियों का प्रेम तत्त्व लिया। कबीर ने यह काम बिलकुल ठीक मीके पर करके भारतीय जनता के हृदय को

नीरस और शुष्क होने से बचा लिया। उन्होंने मनुष्यत्व की सामान्य भावना पर जोर देकर निम्न वर्ग की जनता में आत्मगौरव जगाया और उसे भक्ति की ओर प्रेरित किया। कवीर के पंथ में ज्ञान और भक्ति का तो योग हुआ पर कर्म को अपना उचित स्थान न मिला। राम-भक्ति शाखा में ईश्वर के लोक रक्षक स्वरूप की सुन्दर अभिव्यक्ति हुई। कृष्ण भक्ति ने केवल प्रेम-रूप अर्थात् लोक रजनकारी स्वरूप ही अपनाया।

यहाँ एक दो बातें ध्यान में रखने की आवश्यकता है। कवीर का ज्ञान पक्ष तो गुह्य की भावना से विकृत है किन्तु उनका सूफी प्रेम तत्त्व शुद्ध रहा, उसने विलासिता का रूप ग्रहण नहीं किया। कृष्णभक्ति की शाखा में प्रेम तत्त्व कहीं कहीं विलासिता और कामुकता के रोग से ग्रस्त हो गया है। केवल रामशाखा में ही भक्ति अपने पूर्ण रूप में विकसित हुई। इस शाखा में कर्म, ज्ञान और भक्ति अर्थात् धर्म का पूर्ण स्वरूप अपनी पूर्णता पर पहुँचा।

इस निर्गुण पंथ की पहली प्रवृत्ति थी मनुष्य मात्र को समान मानना और ईश्वर की भक्ति का सबके लिए समानाधिकार स्वीकार करना। इस प्रवृत्ति की झलक हम सर्व प्रथम महाराष्ट्र भक्त नामदेव (ग० स० ११९२-१२७२) और रामानन्द में पाते हैं।

यह निश्चित रूप से कहा जा सकता है कि 'निर्गुण पंथ' निकालने का श्रेय नाग पंथ के योगी और भक्त नामदेव को ही है। पर उसके निर्दिष्ट प्रवर्तक कवीरदास ही थे। इनके पंथ का विस्लेषण करने पर हमें मालूम पड़ेगा कि एक ओर तो रामानन्द के शिष्य होने से कवीर ने भारतीय अद्वैतवाद से कुछ बातें ली और दूसरी ओर योगियों और सूफी फकीरों के संस्कार भी लिए। वैष्णवों से उन्होंने अहिंसावाद लिया। अतः तात्त्विक दृष्टि से न तो हम इन्हें पूरे अद्वैतवादी कह सकते हैं और न

एकेश्वरवादी। इनका लक्ष्य था तत्कालीन समाजगत विषमताओं और भेदभावों का परिहार करना। वे शुद्ध सात्त्विक जीवन और ईश्वर प्रेम का परिहार और शुद्ध सात्त्विक जीवन और ईश्वर प्रेम का प्रचार करना चाहते थे। साथ ही अपने क्रान्तिकारी व्यक्तित्व द्वारा उन्होंने भारतीय मानवता के भीतर घर करती हुई पाखंड और रूढ़ि पूजा की परंपरा पर भी तीव्र प्रहार किये। सच्चे मानवीय मूल्यों की स्थापना उनके काव्य में हुई और मानव के बाहरी एवं भीतरी जीवन में सतुल्य पैदा करने का लक्ष्य भी उन्होंने सामने रखा। व्यक्ति और समाज, श्रेय और प्रेय धर्म और जीवन एक दूसरे के पूरक बने। इस दृष्टि से कबीर ने समझौते की नीति दर्शन नहीं बरन विद्रोह का जीवन दर्शन अपनाया।

इस प्रकार पंद्रहवीं से सत्रहवीं शताब्दी तक निर्गुण और सगुण के नाम से भक्ति-काव्य की दो धाराएँ बहती रही। निर्गुणधारा के दो भाग हुए—एक ज्ञानाश्रयी शाखा और दूसरी सूफियों की शुद्ध प्रेम मार्गी शाखा।

पहली शाखा भारतीय वेदांत और सूफी प्रेम तत्त्व को लेकर उपासना क्षेत्र में आई। इस शाखा के सन्तों द्वारा रचित ग्रन्थ साहित्यिक नहीं हैं, फुटकल पदों या दोहों के रूप में हैं जिनकी भाषा भी ऊबड़-खाबड़ है। कवीरादि अपवाद हैं। यह पथ शिक्षित समाज को प्रभावित न कर सका। हाँ भारत की तत्कालीन अशिक्षित निम्न श्रेणी इन सन्तों के ऋण से कभी मुक्त नहीं हो सकती। क्योंकि नीच-ऊँच के भावों के भार से जर्जरभूत समाज में दलित जनता को इन्हीं सन्तों की वाणी ने मुक्ति का संदेश सुना कर आचरण और भाव की दृष्टि से ऊपर उठाने का स्तुत्य प्रयत्न किया था। शायद इसी बात को ध्यान में रख कर पश्चिमी विद्वानों ने इन सन्तों को धर्म सुधारक के नाम से गौरवान्वित किया है।

दूसरी शाखा की—प्रेममार्गी सूफी—रचनाएँ उत्तम कोटि के साहित्य

के अन्तर्गत आती है। इन कवियों ने लौकिक कथाओं द्वारा ईश्वर-प्रेम की अभिव्यक्ति करने का प्रयत्न किया है। इन कथाओं में ससारी प्रेम की भाव में भगवत्प्रेम के मर्म को समझाया गया है।

जैसा कि शुक्लजी ने अपने इतिहास में लिखा है इन सूफी कवियों का मार्मिक आधार हिन्दू है। “मनुष्य के साथ पशु-पक्षी और पेड़-पौधों को भी सहानुभूति-सूत्र में बद्ध दिखा कर एक अखंड जीवन समष्टि का आभास देना हिंदू प्रेम कहानियों की विशेषता है।” यही बात हम इन सूफियों की रचना में पाते हैं।

इन सूफियों ने अपनी रचनाएँ प्रायः प्रबन्ध काव्य के रूप में ही की हैं। इनमें जो चौपाई और दोहे का प्रयोग मिलता है वह बहुत पुराने समय से आस्थान-काव्यों में प्रयुक्त होता आता है। इन कथाओं में बुद्धि की उछल-कूद को दूर रख कर हृदय को सीधा स्पर्श करने का प्रयत्न किया गया है। इस कारण हिंदू-मुसलमान सब पर इनका एक सा प्रभाव पड़ता है। इन कवियों ने अपने ग्रंथों में अवधी भाषा का प्रयोग किया है।

भक्ति काल के आरम्भ में सब से पहले कबीर की रचना ही कुछ अधिक मिलती है अतः निर्गुण संप्रदाय की ज्ञानाश्रयी शाखा के प्रतिष्ठाता कबीर ही हमारे अगले अध्याय के विषय होंगे। कबीर जैसे बहुमुखी प्रतिभा वाले कवि के लिए वैयक्तिक तथा सामाजिक संचरणों के बीच चलने वाले विरोध को मिटा कर मन के अन्तर्नियमों, विचारों तथा आस्थाओं के बीच एक सुखद समत्व का भाव स्थापित करने का कार्य उस समय की विचलित सामाजिकता ने दिया। कहना न होगा कि कबीर ने उसे आजीवन पूर्ण किया। लोक भुक्ति की ओर उन्होंने बराबर आग्रह किया।

निर्गुणधारा

ज्ञानाश्रयी शाखा

इस शाखा की उत्पत्ति और इसके तत्त्वों के विषय में हम पीछे लिख आए हैं। जैसा कि कहा जा चुका है अनेक देशी विदेशी तत्त्वों के सम्मिश्रण से इस धारा का प्रादुर्भाव हुआ है। इसके कवियों का सब से बड़ा उद्देश्य हिन्दू और मुसलमानों में सामान्य मनुष्यत्व की भावना जागृत कर एकता स्थापित करना था। इसके प्रवर्तक और अनुवर्तक ज्ञान अनुभव और सत्संग में ही सीमित होने के कारण इस शाखा का कोई स्थिर और निर्दिष्ट रूप प्रतिष्ठापित नहीं कर पाये। इस शाखा में ईश्वर संबंधी विरोधी धारणाएँ भी मिलती हैं। पर कबीर निर्गुण सगुण दोनों की एक व्यापक सत्ता में विश्वास करते थे जो निखिल विश्व में व्याप्त है और जो केवल अनुभूति गम्य ही है। इस मत में गुरु को ईश्वर से भी ऊँचा स्थान दिया गया है। कबीर के सामने गुरु और गोविंद दोनों खड़े हैं। उनकी समझ में नहीं आता कि पहले किसके पाँव पड़ें। निर्गुण ब्रह्म को विना प्रतीक के समझना असंभव है। अतः स्त्री आत्मा और पुरुष परमात्मा का प्रतीक माना गया है। इन संतों का विश्वास था कि माया आत्मा को मुलात्रे में डाल कर कुमार्ग पर ले जाती है अतः माया की निन्दा की गई है। प्रेम मार्ग से परमात्मा के मिलन में जिन कठिनाइयों का वर्णन इन्होंने किया उसमें स्पष्ट सूफी प्रभाव लक्षित होता है। हिन्दू मुसलमानों के साथ साथ रहने से जो नये प्रगतिशील प्रभाव उत्पन्न हो गये थे उनकी छाप भी इन संतों के वचनों में मिलती है। साम्प्रदायिकता और सामाजिक रूढ़ियों पर निर्भर प्रहार किए गए हैं। कबीर ने

वनारस की विद्वन्मंडली से बिना किसी संकोच और भय के यह प्रश्न पूछा कि यदि तुम ब्राह्मण हो—ब्राह्मण से उत्पन्न हो तो दूसरे मार्ग से तुम्हारा जन्म क्यों न हुआ। इस मत में हठयोग पर भी काफी जोर दिया है और यत्र तत्र इड़ा, पिंगला आदि का नाम आता है। इसके अतिरिक्त इन संतों की वाणी रहस्यवादी भावना से रंजित है। जो बुद्धि के तर्क जाल में नहीं बँध पाता, जिसे चर्म-चक्षुओं से नहीं देखा जा सकता, जिसकी सत्ता सम्पूर्ण विश्व के कण कण में व्याप्त है और जिसके कारण विश्व में जीवन स्पंदित हो रहा है, उसकी विशुद्ध चित्त से अनुभूति करके उसे सांसारिक रूपकों द्वारा व्यक्त करना अथवा उसके प्रति संकेत करने का प्रयत्न ही रहस्य भावना है। इस मत का अधिक प्रचार नहीं हो सका क्योंकि इसका प्रभाव समाज के दलित अशिक्षित वर्ग तक ही सीमित रहा। समाज के ऊँचे स्तर का स्पर्शमात्र यह कर पाया। दूसरे इन संतों द्वारा निर्देशित मार्ग जनसाधारण के लिए सहज न था। रामभक्ति और कृष्ण भक्ति की सगन्त वाणी ने जनता का हृदय अपनी ओर आकर्षित कर लिया। अब हम इस धारा के कुछ मुख्य कवियों का संक्षिप्त परिचय देते हैं।

कवीर.—इनका जन्म विक्रम संवत् १४५६ कहा जाता है। इनकी उत्पत्ति के सम्बन्ध में अनेक किंवदन्तियाँ प्रचलित हैं। कहते हैं कि इनका जन्म एक विधवा ब्राह्मणी से हुआ जो लोकनिदा के भय से इनको लहरतारा के तालाब के पास अकेला छोड़ गई। नीरू नामक एक जुलाहे की नजर इस त्यक्त और निरीह बालक पर पड़ी और दया-वश वह उसे अपने घर ले आया। यही बालक नीरू के घर पल कर बड़ा हुआ और कवीर के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

वचपन से ही साधु-सत्संग में पढ़ने के कारण रामनाम के प्रति इनमें प्रेम उत्पन्न हो गया। उन दिनों रामानन्द रामभक्ति का प्रचार कर रहे थे और उनका प्रभाव देख कर उन्हीं से दीक्षित होने की इच्छा कवीर

के मन में पैदा हुई। एक दिन रात के समय ये उसी घाट की सीढ़ियों पर जाकर लेट रहे जहाँ से रामानन्द प्रतिदिन गंगास्नान करने गुजरते थे। अँधेरे में कबीर को उनके पैर की ठोकर लग गई और वे बोले—राम राम कह। इसी को गुरु मंत्र समझ कर कबीर ने अपने को रामानंद का शिष्य कहना आरम्भ कर दिया। स्वयं कबीर ने एक स्थान पर लिखा है—

“काशी में हम प्रकट भए, रामानन्द चेताये”

कबीर पथी मुसलमान भी है जिनके अनुसार कबीर के गुरु शेख तकी थे। किन्तु इस मत के समर्थन में दी जाने वाली युक्तियाँ विशेष सबल नहीं जान पड़ती। हाँ यह ठीक बात है कि कबीर ने मुसलमान फकीरो का भी काफी सत्संग किया था।

उन दिनों रामानन्द भक्ति मार्ग को अधिक प्रशस्त बनाने के लिए जाति-प्राति और स्नानपान के आचार का भी विरोध कर रहे थे। कबीर ने राम नाम तो निश्चित ही रामानन्द से लिया किन्तु उसका अर्थ भिन्न कर दिया। अतः वे वैष्णव सम्प्रदाय में नहीं गिने जा सकते। उन्होंने दूर दूर तक देशाटन भी किया और सूफियों के सम्पर्क में आए। उनकी स्वभाविक प्रवृत्ति निर्गुण उपासना की ओर ही रही। कबीर के राम ब्रह्म के मूचक हो गए। इस प्रकार कबीर के पथ में चार तत्त्वों का मिश्रण हुआ—भारतीय ब्रह्मवाद, सूफियों का भावात्मक रहस्यवाद, हठयोगियों का सावनात्मक रहस्यवाद और वैष्णव मत का अहिसावाद। कबीर यद्यपि निर्गुण धारा के प्रवर्तक माने जाते हैं तथापि उपासना क्षेत्र में शुद्ध निर्गुण अमभव है। कहीं कहीं ब्रह्म में गुणों का आरोप हो ही गया है। कबीर के पथ की अविकाश बातें हिन्दू शास्त्रों की ही वस्तु हैं जो उन्होंने रामानंद के सत्संग अथवा उपदेश से ग्रहण की। कबीर कुछ पढ़े लिखे नहीं थे अतः उनका ज्ञान अनुभव और सत्संग तक ही सीमित था।

उपासना के बाहरी ढाँचेलों को व्यर्थ का महत्व देने वाले हिन्दू

पंडितों और मुसलमान मुल्लाओं की उन्होंने कड़ी आलोचना की। मुसलमानों की हिंसा की आलोचना करते हुए वे कहते हैं—

बकरी पाती खाति है ताकी काढ़ी खाल ।

जो नर बकरी खात है तिनका कौन हवाल ॥

उन्होंने सदैव राम-रहीम की एकता का उपदेश देकर दो विरोधी धर्मों में ऐक्य स्थापित करने का प्रयत्न किया, अपढ़ होने पर भी उनकी प्रतिभा बड़ी प्रखर थी और इनकी बातें चुटीली और व्यंग्य से भरी रहती थी। अनेक प्रकार के रूपकों और अन्यायित्तियों द्वारा ही उन्होंने ज्ञान की बातें कही हैं। मगहर में अभी भी कवीर की समाधि बनी है, जहाँ जाकर उन्होंने शरीर त्याग किया था। इनका मृत्यु स० १५७५ है।

कवीर की वाणी का संग्रह उनके शिष्य धर्मदास ने सन् १५२१ में किया था जो 'बीजक' कहलाती है। इसे रमैनी, सवद और साखी इन तीन भागों में विभक्त किया गया है। साखी की भाषा राजस्थानी पंजाबी बोली मिली खड़ी भाषा है जो सधुबकड़ी भाषा भी कहलाती है। रमैनी और सवद में गाने के पद हैं जो ब्रजभाषा में हैं और उनमें कहीं कहीं अवधी के प्रयोग भी मिलते हैं। इनकी भाषा यद्यपि परिरुक्त और परिमार्जित तो नहीं है किन्तु उचित-द्विचित्र्य उसमें खूब पाया जाता है।

कवीर हिंदी के एक श्रेष्ठ रहस्यवादी और समाज सुधारक कवि माने जाते हैं। विश्व-कवि टेंगोर को अपना अनेक रचनाओं के लिए इस मस्त फाकड़ कवि के उदां से प्रेरणा प्राप्त हुई। कई विद्वान 'गीताजलि' को कवीर की रहस्य-अनुभूति का आधुनिक स्वरूप मात्र मानते हैं। कवीर के पद देखिए—

सन्तो राह दोऊ हम दीठा ।

हिन्दू तुरक हटा नहिं मानै, स्वाद सबन को मीठा ।

हिन्दू वरत एकादसि साधै, बूध सिघाड़ा सेती ।
 अन को त्याग मन नहि हटकै, पारन करै सगोती ।
 रोजा तुरक नमाज गुजारै विसमिल बांग पुकारै ।
 उनकी भिस्त कहाँ ते होइहै, सांभ मुरगी मारै ।
 हिन्दू दया मेहर को तुरकन, दोनों घट सौं त्यागी ।
 बै हलाल बै झटका मारै आगि दुनो घर लागी ।
 हिन्दू तुरक की एक राह है, सतगुरु इहै बताई ।
 कहै कबीर सुनो हो सन्तों, राम न कहेउ खोबाई ।

अथवा

रहना नहि देस विराना है ।
 यह संसार कागद की पुड़िया बूँद पड़े धुल जाना है ।
 यह संसार काँट की बाड़ी उलझ पुलझ मर जाना है ।
 यह संसार झाड़ औ झाँखर आग लगी बरि जाना है ।
 कहत कबीर सुनो भाई साधो सतगुरु नाम ठिकाना है ।

रैदास—ये रामानंद के बारह शिष्यों में से एक वीर जाति के चमार थे। संभवतः कबीर के बहुत पीछे ये रामानंद के शिष्य हुए थे। ये भी काशी के रहने वाले कहे जाते हैं। इनकी भक्ति भी निर्गुण साँचे की जान पड़ती है। इनका कोई स्वतंत्र ग्रन्थ नहीं मिलता; फुटकल पद ही 'वानी' के नाम से संग्रहीत है। इनका एक पद्य उद्धृत किया जाता है—

माधव क्या कहिए प्रभु ऐसा । जैसा मानिए होइ न तैसा ।
 नरपति एक सिंहासन सोइया सपने भया भिखारी ।
 अच्छत राज विछुरत दुख पाइया, सो गति भई हमारी ॥

धर्मदास—ये कबीर के प्रमुख शिष्यों में से थे। जाति के वनिए और वाँधवगढ़ के रहने वाले थे। मथुरा से लौटते समय एक बार इनकी भेट

कबीर से हो गई। उनका उपदेश सुनकर धर्मदास का भुक्ताव निर्गुण मत की ओर हुआ। अंत में ये कबीरदास के प्रधान शिष्यों में हो गए और उनकी मृत्यु के बाद गद्दी धर्मदास को ही मिली। कहा जाता है कि कबीर के शिष्य होने के बाद इन्होंने अपना सब माल जायदाद पुन्य के कार्यों में लगा दी। इनके वचनों का भी संतो में बड़ा आदर है। उनमें सरल भाव है और कबीर के समान कठोरता और कर्कशता नहीं है। इन्होंने घरबार त्याग कर खूब देशाटन किया और सत्संग से अनुभव और उपदेश एकत्रित किये। इनके ज्ञान का आचार अपने जीवन के अनुभव ही थे।

इन्होंने पूरबी भाषा का ही व्यवहार किया है। इनकी अन्योक्तियाँ बड़ी ही मार्मिक हैं क्योंकि इन्होंने खण्डन-मडन को एक तरफ रख प्रेम-तत्त्व के उपदेश में ही अपनी वाणी का प्रसार किया है। एक उदाहरण दिया जाता है। 'अमर सुख निधान' ग्रन्थ में इनकी और कबीर साहब की बात-चीत विस्तार से लिखी है।

मोरे पिया मिले सत ज्ञानी ।

ऐसन पिय हम कबहुँ न देखा, देखत सुरत लुभानी ।

आपन रूप जब चीन्हा बिरहिन, तब पिय के मन मानी ।

कर्म जलाय के काजल कीन्हा, पढ़े प्रेम की बानी ।

जब हंसा चले मानसरोवर, मुक्ति भरे जहँ पानी ।

धर्मदास कबीर पिय पाये मिट गई आवाजानी ।

गुरु नानक—इनका जन्म सं० १५२६ पूर्णिमा के दिन तिलवडी ग्राम जिला लाहौर में माना जाता है। इनके पिता तिलवडी नगर के सूबा बुलार पठान के कारिदे थे। ये जाति के खत्री थे। बाल्यावस्था से ही ये सरल प्रकृति के थे। इनका विवाह सं० १५४५ में हुआ। इनके दो पुत्र हुए—श्रीचंद और लक्ष्मीचंद। यही श्रीचंद आगे चल कर उदासी सम्प्रदाय के प्रवर्तक हुए।

धर्म और वैराग्य की प्रवृत्ति आरम्भ से ही इनमें मौजूद थी। व्यावहारिक जीवन के जाल में यह बँधे न रह सके। कहा जाता है कि एक बार इनके पिता ने व्यवसाय के लिए धन दिया जो इन्होंने दरिद्रों में बाँट दिया। उस समय पंजाब में मुसलमान काफी सख्या में बस गए थे। उनके एकेश्वरवाद का प्रभाव धीरे-धीरे जोर पकड़ता जा रहा था। मुसलमानी प्रभाव के कारण शास्त्रों का पठन-पाठन पूर्ववत् न था। इससे धर्म के मर्म को समझाने वालों की कमी थी। बलात् धर्म-परिवर्तन का भी लोगों के मन पर कुछ कम प्रभाव नहीं पड़ रहा था। ऐसी दशा में कबीर के निर्गुण-मय ने ही वहाँ की जनता को मुक्ति का एकमात्र मार्ग दिखाया।

ये कबीर की भाँति ही त्यागी और भक्त थे और पंजाब में निर्गुण उपासना का प्रचार करने में इन्हें बहुत सफलता मिली। देशाटन और सत्संग से इन्होंने खूब अनुभव प्राप्त किये। इन्होंने सिख-संप्रदाय की स्थापना की और उसके आदि गुरु हुए। कबीर के समान ये भी विशेष शिक्षित नहीं थे। भक्ति के आवेश में आकर जो गीत ये गाते थे उनका संग्रह ग्रंथ साहब में किया गया है। यह सिक्खों का धर्म-ग्रन्थ है। ये भजन कुछ तो पंजाबी भाषा में ही और कुछ देग की सामान्य कान्य-भाषा हिंदी में हैं।

इनकी रचनाओं में एकेश्वरवाद पर अधिक बल दिया गया है। अन्य सन्तों की तरह ये भी मूर्तिवाद का खंडन करते थे। इन्होंने आरती को केवल रूपक के ढग पर ग्रहण किया है, व्यवहार में नहीं। यह विराट् ब्रह्म और उसके अनेक उपादान ब्रह्म की आरती को सजाते हैं। इस निराकार अखंड आरती का रूप नानक बताते हैं—

गगन तल थाल रविचन्द दीपक बने तारका मंडल जनुक मोती ।

धूप मलगानिलो पवन चवरो करै सकल चनराय फूँत जोती ।

कैसी आरती होय भव खंडना ।

इनके भजनों में ब्रजभाषा और कहीं कहीं खड़ी बोली का उपयोग हुआ है जिसमें पंजाबी के रूप भी कहीं कहीं आ गए हैं। सीधी भाषा में सीधे भावों को व्यक्त करना इनकी कविता की विशेषता है। कवीर के समान रूपकों और उलटवाँसियों का प्रयोग नानक ने नहीं किया। ये बड़ी ही सरल और अहंकार शून्य प्रकृति के थे। इनका एक पद नीचे दिया जाता है—

इस दिन दा मैंनू कीये भरोमा, आया आया, न आया न आया ।
यह संसार रैन बा सुपना, कहीं देखा, कहीं नाहिं दिखाया ॥
सोच विचार करे मत मन मैं, जिसने डूँड़ा उसने पाया ।
नानक भक्तन दे पद परसे, निस दिन राम धरन चित लाया ॥

अपने सद्गुणों से हिन्दुओं में सिख समुदाय पैदा कर नानक जी ने हिन्दुओं का भारी उपकार किया।

दादूदयाल—सैद्धांतिक दृष्टि से इनका पंथ कवीर पंथ ही है परन्तु इन्होंने 'दादू पंथ' के नाम से एक अलग पंथ चलाया। इनका जन्म स० १६०१ में गुजरात में अहमदाबाद शहर में माना जाता है। कुछ इन्हें ब्राह्मण मानते हैं, दूसरे इतर जातीय। दादू पंथी लोगों के अनुसार दादू बच्चे के रूप में सावरमती में बहते हुए लोदीराम नामक ब्राह्मण को मिले थे। इनके गुरु का पता नहीं चलता।

इन्होंने भी काफी देशाटन किया और जयपुर के पास नराना में अपने अंतिम दिन बिताये। इनकी मृत्यु स० १६६० में हुई। नराना दादू पंथियों का प्रधान अड्डा है और वहाँ दादू दयाल के कपड़े और पुस्तकें अभी तक रखी हैं।

दादू ने अधिकतर दोहों में अपनी वानी कही है। कही कही गाने के पद भी ह। भाषा राजस्थानी मिश्रित पश्चिमी हिन्दी है। अरबी फारसी के

शब्दों का काफी व्यवहार किया है और प्रेममत्त्व की व्यञ्जना बड़ी सुन्दर हुई है। कबीर का उक्ति-चमत्कार तो इनमें नहीं है किन्तु इनके प्रेम भाव का निरूपण अधिक सरस और गभीर है। गुरु की महिमा, आत्म-ज्ञान और जाति-मांति का निराकरण ही इनका सदेश है।

दादू की रचनाओं में प्रसाद गुण की अधिकता है और मधुरता भी कबीर से अधिक है। वे सुधारक नहीं केवल साधक थे। उनके पदों में अभिमान नहीं झलकता। उनके पदों में सगुण भक्त कवियों जैसी तन्मयता, सरलता और तीव्रसक्ति मिलती है। उनकी वाणी का स्वर शिष्ट, नम्र और विनयशील है। इनके पदों में प्रेम, विरह, मिलन का सुन्दर मार्मिक चित्र उपस्थित हुआ है। अपने अनेक पदों में वे निरजन, निराकार ब्रह्म के लिए बड़ी उत्कट व्याकुलता और आवेग भरा पूजाभाव लेकर तड़प उठे हैं।

एक उदाहरण दिया जाता है—

घोब झूठ में रमि रसा व्यापक सब ही ठौर ।
 दादू बकता बहुत है, मधि काढ़ें ते और ॥
 वह मसीत यह देहरा सतगुरु दिया दिखाइ ।
 भीतर सेवा अंबगी, बाहिर काहे जाइ ॥
 दादू देख दयाल को सकल रहा भरपूर ।
 रोम रोम में रमि रह्या, तू जनि जाने दूर ॥
 केते पारखि पचि मुए कीमति कही न जाइ ।
 दादू सब हेरान है गुंने का गड़ खाइ ॥
 जब मन लागे राम सो तब अन्त जाह को जाइ ।
 दादू पाणा लूण ज्यो ऐसे रहै समाइ ॥

सुन्दरदास—ये जाति के वनिए थे और जयपुर राज्य के चौसा

नामक ग्राम में सं० १६५३ में इनका जन्म हुआ था। ६ वर्ष की छोटी सी अवस्था में ही ये दादूदयाल के शिष्य हो गए थे। दादू की मृत्यु तक ये नराना में ही रहे, फिर दौसा लौट आये। इसके बाद कागी जाकर इन्होंने सस्कृत, वेद, पुराणादि का अध्ययन किया। लौट कर राजपूताने के शेखावाटी नामक स्थान में रहे। इनकी मृत्यु सं० १७४६ में सागानेर में हुई।

ये बाल ब्रह्मचारी और बड़े सुन्दर व्यक्तित्व के थे। सत् कवियों में शायद ये ही इतने अधिक शिक्षित थे और काव्य-कला के मर्म को पहचानते थे। इनकी रचना भी सरस साहित्य में आती है। इनकी भाषा परिमार्जित व्रजभाषा है। ज्ञान, नीति, देशाचारादि पर इनके बड़े सुन्दर पद हैं। अन्य कवियों ने तो केवल गाने के पद और दोहे ही लिखे हैं, सुन्दरदास ने एक कुशल मँजे हुए कवि की भाँति कवित्त और सबैयो में भी रचना की है। इनका सब से अधिक प्रसिद्ध ग्रंथ 'सुन्दर विलास' है जिसमें सबैये अधिक हैं। इस रचना में अर्थालंकारों का प्रचुर मात्रा में प्रयोग हुआ है। जैसा कि पहले कहा जा चुका है सत् होने के साथ साथ ये एक कुशल कवि भी थे। भिन्न भिन्न प्रदेशों के आचार पर इनकी बड़ी ही विनोद भरी उक्तियाँ हैं। इनका काव्य सर्वत्र परिमार्जित, सरस एवं भावपूर्ण है। इनकी-सी भाव-विविधता अन्य सन्त कवियों में कम ही मिलती है। एक उदाहरण देखिए—

देखो भाइ आज मली दिन लागत ।
वरिषा रंतु को आगम आयी बँठि मलारहि रागत ।
राम नाम के बादल उनये छोरि छोरि रस पगत ।
तन मन माँहि गई शीतलता गये बिकार जुदागत ।
ज' कारन हन फिरत वियोगी निश बिन उठि उठि जागत ।
सुंदरदास दयाल प्रभु सोइ दिखौ जोइ माँगत ।

विज्ञा से इनकी दृष्टि विस्तृत हो गई थी अतः लोकधर्म की ओर

इनका ध्यान होने का आभास इनकी रचना में मिलता है। इनकी कविता का एक और उदाहरण दिया जाता है—

गेह तज्यो अरु नेह तज्यो अति खेह लगाय के देह सँवारी ।
मेह सहे सिर, सीत सहे तन, धूप सहै जो पंचाग्नि वारी ॥
भूख सहो रहि रुख तरे, पर “सुन्दरदास” सबै दुख भारी ।
आस छाँड़ि के कासन ऊपर आसन मारयो, पै आस न भारी ॥

मल्लूकदास—इनका जन्म सन् १६३१ कडा, जिला इलाहाबाद में हुआ और मृत्यु स० १७३९ में हुई। ये जाति के खत्री थे। औरंगजेब के समय में अपने हृदय में ब्रह्म ऊँढ़ने वाले नामी सन्तों में इनका नाम आता है। आलसियों का यह मंत्र—

अजगर करै न चाकरी, पंछी करै न काम ।

दात मल्लूका कहि गए, सबके दाता राम ॥

इन्हीं का है। इनकी दो प्रसिद्ध पुस्तके ‘रत्नखान’ और ‘ज्ञानबोध’ हैं। इनकी भाषा में अरबी और फारसी के शब्दों का काफी प्रयोग हुआ है क्योंकि ये अपनी कविता हिन्दू और मुसलमान दोनों को सुनाना चाहते थे। सुन्दरदास के समान बहुपठित न होने पर भी इनकी भाषा सुन्दर और सुव्यवस्थित है। आत्मबोध, वैराग्य, प्रेम आदि पर बड़ी ही सरस वाणी में इन्होंने कविता की है। इनकी कई करामाते प्रसिद्ध हैं। कहते हैं कि एक बार इन्होंने एक डूबते हुए साही जहाज को पानी के ऊपर उठा कर बचा लिया था। इनका एक पद्य देविये:—

अब तो अजपा जपु मन मेरे ।

सुर नर असुर टहलुआ जाके मुनि गंधर्व हैं जाके चेरे ।

दस औतार देखि भत भूली, ऐसे रूप घनेरे ॥

अलख पुरुष के हाथ बिकाने जब तैं नैननि हेरे ।

इनकी कविता ज्ञान से भरी है। उपदेश चैतावनी आदि निर्गुण संतों जैसे हैं। असल में मलूकदास तक पहुँचते पहुँचते निर्गुणवारा सगुणधारा की ओर झुकने लगी थी। कबीर की उच्च भाव भूमि तक सभी का उठना कठिन था। इस समय राम भक्ति पूर्ण रूप में विकसित हो गई थी। इनकी रामावतार लीला (रामायण) यही सिद्ध करती है। साखी का उदाहरण खीजिये—

मलूका सोई घीर हूँ जो जाने पर पीर
जो पर पीर न जानई सो काफिर बेपीर

सुथरादास—(सं० १६४०) ये मलूकदास के शिष्य थे।

बीरभानु—(सं० १६६०) ये ऊबोदास के शिष्य थे।

इनके अतिरिक्त जो सत कवि ज्ञानाश्रयी शाखा में हुए उनके नाम ये हैं—हरिदास (सं० १७००), लालदास (सं० १७००), स्वामी प्राणनाथ (सं० १७०० बुढेलखंड के सब से प्रसिद्ध कवि) रज्जब (सं० १७१०), दरिया साहब (सं० १७३१), अक्षर अनन्य (सं० १७१० ये छत्रसाल के समकालीन और उनके गुरु थे), गरीबदास (सं० १७७४), रामचरण (सं० १७७५), स्वामी नारायण सिंह (१७८१), सहजानंद (१७३७) और गाजीदास (१७७७), ये जाति के चमार थे।

निर्गुण कवियों की सत परंपरा में कुछ ही ऐसे सत हुए हैं जिनकी रचनाएँ विशुद्ध साहित्य की कोटि में आती हैं। कारण यह है कि सतों में से अविकारांश अपने मत विशेष के प्रतिपादन में रचना करते थे। उनका विषय मानव हृदय की सामान्य प्रवृत्तियों का दिग्दर्शक नहीं रहा जो मानव मात्र की हृदय तंत्री में झकार उत्पन्न कर सके। अतः कबीर ऐसे इने गिने प्रतिभाशाली संतों को छोड़ कर दूसरे सतों की रचनाओं का प्रभाव हिन्दी-साहित्य पर विशेष रूप से नहीं पड़ा।

जैसा कि पहले दिखाया जा चुका है निर्गुण मत कोई एक विशुद्ध तत्त्व नहीं है, किन्तु अनेक देशी विदेशी तत्त्वों का एक रसायन है। उसमें किसी दार्शनिक व्यवस्था विशेष को दिखाने का प्रयत्न करना दार्शनिक पद्धति की अनभिज्ञता प्रकट करना होगा। केवल सामाजिक आदर्शों की व्यवस्था उसमें स्पष्ट देखी जा सकती है। समदृष्टि, भेदभाव और जातिगत विषमता का नाश और एकता का प्रचार इस साधना के आवश्यक अंग थे। पर उनके दोलो में मानव जीवन और अन्य भावनाओं की व्यञ्जना कम है। वर्ण विभाजन की कट्टरता के विरुद्ध आन्दोलन उस युग की एक राष्ट्रीय आवश्यकता थी। मुसलमानी सामाजिक संगठन और एकता के सामने छिन्न भिन्न हिन्दू संगठन का टिकना कठिन था। अधिकांश संत कवि नीच वंशो में उत्पन्न हुए थे इसलिए उनकी वाणियो में भुक्तभोगी की उग्रता और तीव्रता है। इस अकारण नीच बनाने वाली और मानने वाली सामाजिक दृष्टि के प्रति उनमें उच्च वंशवालों की सी दार्शनिक तटस्थता नहीं है। इसलिए सच्चे मानवीय धर्म का समाज दर्शन हमें इन कवियों की वाणियो में मिलता है, मले ही शास्त्रीय दर्शन उतने सुसवद्ध रूप में न हो।

प्रेम मार्गी (सूफी) धारा

भक्तिकाल की भूमिका में हम लिख चुके हैं निर्गुणोपासक भक्तों की दूसरी शाखा उन प्रेममार्गी सूफी कवियों की है जिन्होंने अपनी प्रेम गाथाओं में लौकिक प्रेम प्रबंधों के द्वारा उस प्रेम तत्त्व के रहस्य को समझाने का प्रयत्न किया जो आत्मा और परमात्मा का मिलन कराता है। ये प्रेमी संत जाति पाँति और संप्रदाय की दूषित प्रवृत्ति से ग्रस्त समाज को अपने अलौकिक प्रेम की अनुभूति से रूपको द्वारा व्यक्त करके शांति, प्रेम और ऐक्य का संदेश दे रहे थे। ऐतिहासिक दृष्टि से सूफी मार्ग का प्रारम्भ बीरगाथा काल ही हो गया था। मुल्ला दाऊद लिखित नूरुल और चदा की प्रेम कहानी को प्रेम मार्गी धारा की पहली रचना समझना चाहिए।

इस धारा का आधारभूत तत्त्व अलौकिक प्रेम का संदेश रहा है। आत्मा रूपी पुरुष ईश्वर रूपी स्त्री से मिलने का प्रयत्न करता है और प्रिय के वियोग में कातर रहता है। भारतीय सिद्धांत ईश्वर को पुरुष और आत्मा को स्त्री मानता है। पहले ही लिखा जा चुका है कि इन प्रेम कथाओं का मर्म हिन्दू है। मुसलमान सूफी कवियों ने हिन्दू देवी देवताओं का नाम भी बड़े आदर से लिया है।

सूफी कवियों की रचनाएँ हिन्दी साहित्य की अमर निधि हैं। ये ससार के उत्तम साहित्य के समझ रखी जा सकती हैं। कोई भी साहित्य इन्हें पाकर अपने को धन्य समझेगा। इन कवियों ने अपनी रचनाएँ प्रबन्ध काव्य के रूप में ही की हैं। सभी ने अवधी भाषा और दोहे चौपाइयों का प्रयोग किया है। यही परंपरा गोस्वामी तुलसीदास के 'रामचरित मानस' में अपने पूर्ण विकसित रूप में दिखाई पड़ती है। गाँवों में इन प्रेम-काव्यों का अच्छा

प्रचार हुआ। ये प्रेम कथाएँ शृंगार रस प्रधान हैं। वियोग शृंगार के बड़े ही मार्मिक चित्र मिलते हैं। जो कथाये इन साधको ने काव्यवद्ध की वे मौलिक रूप से भारतीय थी और जनसाधारण में लोक कथाओं के रूप में चली आ रही थी। इन जनकथाओं के प्रभाव को समझ कर ही इन कवियों ने उन्हें अपने भावों के प्रचार का साधन बनाया। इन सूफियों के काव्य को हम हिन्दी का पहला रोमांस काव्य कह सकते हैं। मौलाना सुलेमान नदवी के अनुसार मुसलमान सूफियों पर भारत में आने के बाद हिन्दू वेदान्तियों का प्रभाव पड़ा। पर उन्होंने प्रेम के जिस ऐकान्तिक रूप का चित्रण किया है वह भारतीय साहित्य में नई चीज है। प्रेम की पीर लोकाचार को दबा देती है। भारतीय काव्य साधना में प्रेम की ऐसी उत्कट तन्मयता अन्यत्र कठिन है। अब हम इस धारा के मुख्य मुख्य कवियों का संक्षिप्त विवरण देते हैं।

कुनवन—इनका समय सं० १५५० था। ये शेख बुरहान के शिष्य थे और जौनपुर के बादशाह हुसैनशाह के आश्रय में रहते थे। इन्होंने 'मृगावती' नामक एक प्रेम-कथा दोहा और चोपाई में सं० १५५८ में लिखी। इस कथा के द्वारा कवि ने प्रेम मार्ग के त्याग और कष्ट का वर्णन करके साधक को अलीकिक प्रेम की भाँकी दिखाई है।

सक्षेप में कथा इस प्रकार है। चद्रागिरि के राजा का पुत्र वंशजन नगर की राजकुमारी मृगावती पर आसक्त हो गया। बड़े कष्ट से राजकुमार ने उसे प्राप्त किया कि तु मृगावती राजकुमार को धोखा देकर छोड़ गई। राजकुमार योगी बन कर उसकी खोज में निकला। एक स्थान पर रुक्मिणी नामक एक सुन्दरी को एक राक्षस से वचाने पर सुदरी के पिता ने उसे विवाह में दे दिया। अब राजकुमार उस नगर में पहुँचा जहाँ मृगावती राज्य कर रही थी। अंत में राजकुमार को मृगावती भी प्राप्त हो जाती है। बहुत दिनों बाद हाथी से गिर कर राजकुमार की मृत्यु हो जाती है।

प्रिय के वियोग में दोनों रानियाँ सती हो जाती हैं। इन पक्तियों में सती होने का वर्णन देखिये :—

‘रुकमिनि पुनि धँसहि मरि गई। कुलवंती सत सों सति भई॥
बाहर वह भीतर वह होई। घर बाहर को रहै न जोई॥
विधि कर चरित न जानै आनू। जो सिरजा सो जाहि निमानू॥

संफन—इनके सम्बन्ध में कुछ भी ज्ञात नहीं है। इनके द्वारा रचित ‘मधुमालती’ की एक अपूर्ण प्रति मिली है। मृगावती के समान यह भी एक प्रेम कथा है जिसमें कनेसर के राजा के राजकुमार मनोहर और महारस की राजकुमारी मधुमालती की प्रेम-कथा बड़े ही मर्मस्पर्शी ढंग से वर्णित है। ग्रंथ प्रबन्ध-काव्य है और दोहे चौपाइयों में लिखा गया है।* इसके लेखक की कल्पना मृगावती के लेखक की अपेक्षा अधिक विगढ़ है और काव्य सौन्दर्य की दृष्टि से उपर्युक्त काव्य से अधिक ऊँची कोटि का ठहरता है। इसमें तिलस्म और जादू के दृश्यों का भी वर्णन है जिनसे जन साधारण काफी प्रभावित हुआ होगा।

क्यानक में उपनायक और उपनायिका की योजना की गई है जिससे कथा में विस्तार हो गया है। ताराचंद और प्रेमा नायक-नायिका एक

* बहुत से विद्यार्थियों में भ्रम है कि इन सूफी ग्रंथों काव्यों में दोहे चौपाई लिखने का जो प्रथा है वह सूफी कवियों का अपना आविष्कार है। यह बात असत्य है। सहज्यान के सिद्धों में से सरहपाद और कृष्णाचार्य के ग्रन्थों में दो-दो चार-चार अर्धाङ्गियों (चौपाइयों) के बाद दोहा लिखने की प्रथा पाई जाती है। अष्टांग काव्यों में दस-बारह अर्धाङ्गियों के बाद घत्ता, उरलाला आदि लिखकर प्रबन्ध लिखने का नियम पुराना है।

दूसरे से मिलने में सहायता देते हैं और अपनी सहानुभूति, संयम और निस्वार्थ भाव का परिचय देते हैं जिनका कवि ने बड़ा ही सुन्दर वर्णन किया है। सूफी कवियों की सब से बड़ी संपत्ति उनकी विरह-भावना है। जिसके हृदय में विरह है उसके लिए यह संसार एक साफ दर्पण के समान है। इस दर्पण में परमात्मा के अनेक रूप प्रतिफलित होते हैं। नीचे उद्धृत पंक्तियाँ देखिये:—

तेन विरह-अंजन जिन सारा । विरह रूप वरपन संसारा ॥

कोटि माहि बिरला जग कोई । जाहि सरीरी विरह-दुख होई ॥

रतन एक सागर सागरहि ? गजमोती गज कोई ।

चंदन कि बन बन उपजै, विरह की तन तन होइ ॥

प्रस्तुत कथा के साथ साथ प्रस्तुत परोक्ष सत्ता की ओर भी संकेत किया गया है।

मलिक मोहम्मद जायसी—हिन्दी-साहित्य की ज्ञानाश्रयी शाखा के प्रेम मार्गी कवियों में मलिक मोहम्मद जायसी का स्थान सब से ऊँचा है। ये अपने समय के प्रसिद्ध सूफी फकीर थे। ये शेख मोहिदी के शिष्य थे और जायस में रहते थे। अमेठी के राजा के यहाँ इनकी बहुत इज्जत थी और वहाँ के किले में उनकी समाधि अभी तक बनी है। इनका सब से प्रसिद्ध ग्रंथ 'पद्मावत' है जिसके कुछ अंश सन् १५२० में लिखे गये थे।

ये काने और देखने में अत्यन्त कुरूप थे। प्रसिद्ध है कि जब शेरशाह इनकी कुरूपता पर हँसा तो इन्होंने यह कह कर उसे लज्जित किया कि 'मोहिका हँसेसि कि कोहरहि ?' इनकी अन्य दो प्रसिद्ध पुस्तकें 'अखरावट' और 'आखरी कलाम' हैं। 'अखरावट' में सिद्धांत-सबधी चौपाइयाँ हैं। 'आखरी कलाम' में प्रलय का वर्णन है। किन्तु हिन्दी-साहित्य में जायसी की अमर कीर्ति का कारण उनका 'पद्मावत' है। उसको पढ़ने से मालूम होता है

कि जायसी का कोमल हृदय 'प्रेम की पीर' से भरा है। इस पीर की व्यापक सत्ता है और सम्पूर्ण विश्व उसी पीर से विधा पड़ा है और इस पीर को धारण करता है केवल विरहिणी का हृदय —

मुहमद चिनगि परेम की सुनि थल गगन डराय ।

धनि सो विरहिन धनि हिया जहँ यह भागि समाय ॥

जायसी की साधना लोक और परलोक का समन्वय चाहती है। उनके विरह वर्णन में सब से बड़ी विशेषता यह है कि वह सामान्य मानव भूमि से उठता है और विश्व में अपना रूप दिखाता जाता है।

इस काव्य के कथानक का आधार है तो ऐतिहासिक है किन्तु इसमें कवि की कल्पना भी मुक्त पंख से उड़ी है। जनसाधारण में प्रचलित कथा ही इसका आधार है। काव्य का प्रथम अंश कल्पित और अंतिम अंश ऐतिहासिक है।

हिन्दू और मुसलमानों को जितना अधिक निकट ये प्रेम गाथाकार सहृदय और प्रेमी सूफी कवि ला सके उतना कबीर नहीं। कारण यह है कि कबीर की स्पष्ट और कटु आलोचना ने लोगों को अपनी भूल स्वीकार करने की अपेक्षा चिढ़ाया अधिक। इन कवियों ने सामान्य मनुष्यत्व को जागृत करने के लिए दूसरा मार्ग अपनाया। इन्होंने अपनी कथाओं में जीवन की उन सामान्य परिस्थितियों का चित्र खींचा जो मनुष्यमात्र के हृदय को स्पर्श करती हैं और मनुष्य मनुष्य में हृदय साम्य स्थापित करती हैं। हिंदू हृदय और मुसलमान हृदय आमने सामने करके अजनबीपन मिटाने वालों में इन्हीं प्रेम-भूति संतो का नाम लेना पड़ता है। "कबीर ने केवल परोक्ष सत्ता की एकता का आभास दिया था। प्रत्यक्ष जीवन की

एकता का दृश्य सामने रखने की आवश्यकता बनी थी। वह जायसी द्वारा पूरी हुई।”

‘पद्मावत’ में प्रेमगाथा की परंपरा पूर्ण प्रौढ़ता को प्राप्त होती है। कथा में इतिहास और कल्पना का योग है। प्रत्येक हिंदू चित्तीर की महारानी पद्मिनी की मर्म स्पर्शिणी कथा जानता है।

अन्य काव्यों से इस काव्य में एक विशेषता है। इसके वर्णनों में साधना के मार्ग की कठिनाइयों की ओर संकेत किया गया है। पद्मावत की रचना फारसी की मसनवी शैली पर हुई है। अलकारों का सुन्दर प्रयोग है और ग्रन्थ की रचना बोहे चौपाइयों में हुई है। इसकी भाषा अवधी है; पूरी कथा एक रूपक मात्र है जिसमें कवि ने प्रेम-मार्ग की कठिनाइयों और सिद्धि के स्वरूप का वर्णन किया है। ग्रंथ की समाप्ति पर कवि लिखता है—

तन चित्तउर, मन राजा कीन्हा । हिय सिंघल, बुधि पदमिनि चीन्हा
गुरु सुआ जेह पंथ देखावा । बिन गुरु जगत को निरगुन पावा ?

जायसी को जहाँ कहीं जिस किसी का वियोग मिलता है वे उस पारस रूप की छटा का वर्णन करते हैं जिसकी झलक से अलाउद्दीन अंधा हो गया—जिसे पाने के वह भाँति भाँति के उपाय रचता रहा। इस प्रकार वे अपने कथानक में यत्र तत्र अपनी रहस्य भावना का बोध भी करा देते हैं। जायसी विरह-विदग्ध है। उनको चारों ओर वही वह दिखाई देता है जिसको पाने के हेतु उनका जी तड़पता है और जिसकी प्राप्ति के निमित्त ही यह शरीर रूपी परिधान मिला है। जायसी का प्रियतम कोई पात्र नहीं प्रेमी का प्रिय है फिर चाहे वह जिस किसी का जो कोई हो। जायसी उसमें अपना प्रियतम ढूँढ़ निकालते हैं। रूप वर्णना और चित्र बनाने की शक्ति भी जायसी में अपूर्व है। अतिशयोक्तियों में विचित्र रस है।

पद्मिनी का सौन्दर्य वर्णन पाठक को लोकोत्तर भावना में मग्न करने वाला है—

सरवर तीर पद्मिनी आई । खोप छोरि कैस मुकलाई ॥
ससिमुख, अंग मलयगिरि धासा । नागिनि झार्पि लीन्ह चहुँ पासा ॥
ओनई घटा परी जग छाँहा । ससि कै सरन लीन्ह जनु राहा ।
भूलि अकोर दीठि मुख लावा । मेघ घटा मँहु अँव देखावा ॥

जायसी के महत्त्व और काव्य कला की ओर आचार्य शुक्ल जी ने सब से पहले ध्यान दिलाया । मिश्रवन्धुओं ने तो उन्हें नवरत्नों में भी नहीं गिना था । रामायण के बाद पद्यावत हिन्दी का सर्वश्रेष्ठ महाकाव्य है । इसमें स्तुति, नख-शिख, पट्श्रुतु, बारहमासा, ज्योतिष, राग-रागिनी, प्रेम, युद्ध, दुःख, सुख, राजनीति, प्रेमालाप, साधना के मार्ग और सिद्ध के स्वरूप का सुन्दर वर्णन किया गया है । अलंकारों में उत्प्रेक्षा ही प्रधान है । रसों का निर्वाह सुन्दर है ।

उसमान—ये जहाँगीर के समकालीन और गाजीपुर निवासी शेख हुसैन के लड़के थे । हार्जीबाबा इनके गुरु थे । सन् १६२३ में उन्होंने 'चित्रावली' नाम की एक पुस्तक लिखी । इस प्रेम काव्य के लिखने में जायसी इनके आदर्श रहे । कही कही तो शब्द और वाक्य-विन्यास तक वही है । किन्तु कथा कवि की बिल्कुल अपनी चीज है । इसमें नेपाल के राजकुमार सुजान और रूपनगर की राजकुमारी चित्रावली की प्रेमकथा का वर्णन है । जायसी ने सात चौपाई और एक दोहे का क्रम रखा था । चित्रावली में उसी का अनुकरण किया गया है ।

विरह वर्णन के अन्तर्गत पट्श्रुतु का सरस और हृदयग्राही वर्णन देखिये—

ऋतु बसंत नौतन वन फूला । जहँ तहँ और कुसुम-रंग भूला ।
 आहि कहाँ सो, भँवर हमारा । जहिँ बिनु बसत बसंत उजारा ॥
 रात धरन पुनि देखि न जाई । मानहुँ दवा बहूँ दिसि लाई ॥
 रातेपति दुरद ऋतुपती बली । कानन-देह अइ दलमली ॥

सरोवर क्रीड़ा के वर्णन में एक नये ढंग से ईश्वर की प्राप्ति की साधना की ओर संकेत किया है ।

नूर मुहम्मद—ये दिल्ली के बादशाह मुहम्मदशाह के समय में थे । जौनपुर जिले में आजमगढ़ की सरहद पर सबरहद नामक स्थान के रहते वाले थे । संवत् १८०१ में इन्होंने इन्द्रावती नामक एक प्रेम आख्यान काव्य लिखा । इसमें कालिंजर के राजकुमार राजकुँवर और आगमपुर की राजकुमारी इन्द्रावती की प्रेम कहानी है । कवि ने जायसी के पहले के कवियों के अनुसार पाँच पाँच चौपाइयों के उपरान्त दोहे का क्रम रक्खा है । इस ग्रन्थ को सूफी पद्धति का अंतिम ग्रन्थ समझना चाहिये । अनुराग बाँसुरी नामक इनका एक ग्रन्थ और फारसी अक्षरों में मिला है जो सूफी रचनाओं से अधिक संस्कृत गर्भित है । इसका रचनाकाल संवत् १८२१ है । इसका विषय तत्त्वज्ञान संबंधी है । शरीर, जीवात्मा, मनोवृत्तियों आदि को लेकर पूरा अव्यवसित रूपक खड़ा करके कहानी बाँधी गई है ।

शेख नबी—ये सं० १६७६ में जहाँगीर के समकालीन और जौनपुर जिले के मऊ नामक स्थान में रहते थे । इन्होंने 'ज्ञान-दीप' नामक आख्यान काव्य लिखा ।

शेख नबी के बाद ही आख्यान काव्य के युग की समाप्ति समझना चाहिए । बीच बीच में इस परंपरा के काव्य लिखे जाते रहे किन्तु इन ग्रंथों की बहुलता का युग यही समाप्त हो गया । समय समय पर

कालांतर में प्रेम गाथा की परंपरा में लिखने वालों के नाम नीचे दिये जाते हैं।

कासिमगाह (स० १७८८, हंस जवाहिर के रचयिता), फाजिल-शाल (प्रेम रतन के लेखक), हरराज (ढोला मारू चौपदी के लेखक), प्रेमचन्द (चद्रकला के लेखक), और मृगेन्द्र (प्रेम पयोनिवि लिखा)।

इन प्रेमगाथाकारों में अधिकांश मुसलमान ही हुए जो हिन्दू-मुसलिम ऐक्य के लिए साहित्य की इस धारा के सर्वांग प्रतीक हैं। मुसलमान होने के कारण इन कवियों ने पौराणिक प्रसंगों के वर्णन में कहीं कहीं भूलें भी की हैं। जैसे एक कवि ने इन्द्र को कैलाशवासी लिख दिया है। किन्तु यह स्वभाविक था। इस मत में लौकिक उपादानों द्वारा ईश्वर प्रेम की प्याली पी गई है। 'शेख तुम्हें जन्नत मुम्हें दीदार।'

इस कविता का अधिक प्रचार नहीं हो पाया। इसके कई कारण थे। जिस भाषा में ये प्रेमगाथाएँ लिखी गई हैं, वह उस समय अपनी परिपक्व अवस्था में नहीं पहुँची थी। सन्त मत की भाँति इस मत का भी कोई निर्विष्ट दर्शन विशेष नहीं है। एक कारण यह भी है कि ये रचनाएँ फारसी लिपि में मिलती हैं इससे तत्कालीन जन साधारण स्वयं नहीं पढ़ सका होगा। पर इनके कम प्रचार होने का सब से प्रधान कारण था राम-भक्ति और कृष्ण-भक्ति की प्रबल बाढ़ जिसने समस्त जन-मन को देखते देखते आप्लावित कर दिया। वैष्णव भक्तों ने जनता के हृदय पर इतना अधिकार कर लिया था कि उस पर दूसरा रंग चढ़ना कठिन था। संस्कृत के प्रेम काव्यों में शुद्ध प्रेम का ही वर्णन है। इसलिये वे शुद्ध साहित्य ग्रन्थ हैं। पर प्रेम मार्गी सन्तों के काव्य में रहस्यवाद और साम्प्रदायिक पृथक्ता साफ दिखाई देती है। फारसी की मसनवी शैली पर ये काव्य लिखे गये हैं। इन काव्यों का ढाँचा भी प्रबन्ध काव्य की पद्धति पर नहीं है। इसी से ये कथाएँ सर्ग बद्ध नहीं हैं।

इनका वर्णन मसनवी पद्धति पर बीच बीच में प्रसंग के शीर्षक पर रख कर किया गया है । मसनवी की शैली पर ईश्वर वंदना, मुहम्मद साहब की स्तुति, शाही वक्त की प्रशंसा, गुरु परम्परा, अपने मित्रों आदि का वर्णन आरम्भ में किया गया है । बाद में कथारंभ है । पर लौकिक कथा के साथ आत्मा और ब्रह्म के अलौकिक पक्ष की योजना में जो रस है और प्रेम की जो लोकव्यापी व्यंजना है वह साहित्य में बेजोड़ और अनुपम है ।

सगुणधारा

राम-भक्ति शाखा

वैदिक काल से ही विष्णु का बड़ा महत्व चला आ रहा है। कालांतर में ब्रह्मा और महेश भी विष्णु के सृजन और संहार रूप माने गये। इस प्रकार विष्णु की उपासना करने वाले वैष्णव मतावलम्बी कहलाये। वैष्णव भक्त का मूल सिद्धान्त भक्ति है। यह भक्ति मार्ग नारायण को प्रधान मान कर चलता है। वैष्णव भक्त में विष्णु और उनके अवतार महत्वपूर्ण हैं। विष्णु का निर्देश ऋग्वेद में ही मिलता है। ब्राह्मण ग्रन्थों तक आते आते विष्णु का महत्व सूर्य, अग्नि और इन्द्र सभी से बढ़ गया है। धीरे धीरे विष्णु पुराण, ब्रह्म वैवर्त पुराण और अन्त में भागवत पुराण द्वारा विष्णु सर्वशक्तिमान मान लिये गये। उनके अवतारों की संख्या निर्धारित कर दी गई जो धीरे धीरे बढ़ती रही।

शंकराचार्य ने जिस अद्वैतवाद की प्रतिष्ठापना की वह भक्ति के सम्यक् प्रसार के लिए उपयुक्त न था। उसमें ब्रह्म की व्यावहारिक सगुण सत्ता पर उतना जोर नहीं दिया गया था जितना कि औसत आदमी को इस ओर आकर्षित करने के लिए आवश्यक था। यह कार्य श्री रामानुजाचार्य (सं० १०७३) ने किया। उनके विशिष्टाद्वैतवाद के अनुसार समस्त (विश्व चित्त-प्राचित) ब्रह्म का ही अक्ष है और उसी में समा जाता है। इनकी शिष्य परंपरा में, रामानन्द हुए। रामानन्द के गुरु का नाम राघवानन्द था। गुरु से मत-भेद हो जाने के कारण ये मठ छोड़ कर उत्तर भारत में आ गये। इससे सहज ही इनकी स्वतन्त्र चिन्ता-शक्ति का पता लगता है। एक दृष्टि से मध्य युगीन समस्त

स्वाधीन चिन्ता के गुरु रामानन्द ही थे। कहा जाता है कि रामानन्द ने सारे भारतवर्ष में घूम घूम कर अपने श्री संप्रदाय का प्रचार किया। इन्होंने श्री संप्रदाय के रूप में वैष्णव मत का प्रचार किया और जन-साधारण के लिए भक्ति मार्ग सुगम बनाया।

सोलहवीं शताब्दी में रामानन्द ने राम रूप में और वल्लभाचार्य ने कृष्ण रूप में विष्णु की उपासना का प्रचार करना आरम्भ कर दिया। रामानन्द और वल्लभाचार्य के अतिरिक्त अन्य भक्तों ने भी सगुणोपासना का मार्ग प्रशस्त किया।

रामानन्द—इनके संबंध में कहीं कुछ लिखा नहीं मिलता। पंद्रहवीं शताब्दी में इन्होंने अपना प्रचार कार्य आरम्भ कर ही दिया था। थे तो ये रामानुजाचार्य के मतावलंबी किन्तु इन्होंने राम के रूप में ही विष्णु की उपासना पर जोर दिया क्योंकि लोक की दृष्टि से वे इस रूप को अधिक कल्याणकारी समझते थे। उन्होंने मनुष्य मात्र को सगुण भक्तियों का अधिकारी घोषित कर उपासना के द्वार सबके लिए खोल दिये।

इसका यह अर्थ नहीं है कि रामानन्द वर्णाश्रम के विरोधी थे। सामाजिक दृष्टि से वे इन भेदों को मानते थे, केवल उपासना क्षेत्र में वे इनकी आवश्यकता नहीं समझते थे। भगवद्भक्ति में भेदभाव को कैसा आश्रय? कर्म-क्षेत्र में शास्त्र मर्यादा मान्य थी, पर उपासना क्षेत्र में लौकिक बंधन अमान्य थे। यह भी स्मरण रखना चाहिये कि ये दार्शनिक सम्प्रदाय उस रूप में सम्प्रदाय नहीं थे जिस रूप में आगे चल कर सन्तों और भक्तों के सम्प्रदाय बने। शंकराचार्य के अद्वैतवाद के विरुद्ध जो प्रतिक्रिया हुई और चार दार्शनिक सम्प्रदायों का जन्म हुआ (श्री, ब्राह्म, रुद्र और सनकादि) इनमें परस्पर एक दूसरे के प्रति सहिष्णुता थी। सब जीवात्मा परमात्मा की भिन्नसत्ता मानते थे। राम, कृष्ण में से किसी

को इष्टदेव मान कर चलते थे। भेद केवल दार्शनिक अथवा आचार संबंधी था।

रामानन्द जी के जीवन के सबब में प्रामाणिक रूप से कुछ भी नहीं मालूम। इस कारण इनके संबंध में अनेक प्रवाद प्रचलित हैं जिनमें पढ़ने की हमें इस स्थान पर आवश्यकता नहीं है। रामानन्द जी के ये शिष्य प्रसिद्ध हैं—कबीर, रैदास, सेन और पीपा।

अब हम राम-भक्ति की शाखा में होने वाले मुख्य भक्त कवियों का संक्षिप्त विवरण देते हैं।

गोस्वामी तुलसीदास—यों तो रामानन्द के विभिन्न शिष्यों द्वारा राम-भक्ति का प्रचार भारत के एक बड़े भाग में हो रहा था, किन्तु इस धारा का सब से अधिक सगक्त गायक १७ वीं शताब्दी के आरम्भ में हुए। ये थे कवि-कुल-कमल दिवाकर गोस्वामी तुलसीदास। हिन्दी-साहित्य को रामभक्ति का प्रौढ साहित्य देने का श्रेय इन्हीं को है। इनकी राम-भक्ति के मधुर वीणा-वादन ने जन हृदय में भक्ति की एक अपूर्व लहर उत्पन्न कर दी। इनकी सगक्त रचनाओं से ही हिन्दी-साहित्य की प्रौढ़ता का युग गुरु होता है।

गोस्वामी जी का जन्म संवत् १५५४ में बाँदा जिले के राजापुर ग्राम में हुआ था। बेनीमाववदास के 'गोसाईं चरित' और रघुवरदास के 'तुलसी चरित' में इसका जिक्र आता है। गिबर्सिंह सरोज में इनका जन्म सं० १५८३ लिखा है। 'तुलसी परासर गोत द्वे पतिऔजा' के आधार पर ये सरयूपारी ब्राह्मण और परासर गोत के पतिऔजा के द्वे थे। पं० रामनरेण त्रिपाठी के मतानुसार तुलसीदास का जन्म सोरो में हुआ था। किन्तु अविकांश विद्वान राजापुर के पक्ष में ही हैं।

कहा जाता है कि गोस्वामी जी के पिता का नाम आत्माराम द्वे और माता का नाम हुलसी था। माता के नाम के संबंध में रहीम की

यह पंक्ति प्रसिद्ध है—‘गोद लिए हुलसी फिर, तुलसी सो सुत होय’ । जनश्रुति है कि अभुक्तमूल में पैदा होने के कारण बालक तुलसी अपने माता पिता द्वारा त्याग दिये गये थे । कवितावली में एक जगह गो-स्वामी जी लिखते हैं—“मातु पिता जग जाइ तज्यो विधिहू न लिख्यो कछु भाल भलाई ।” बाबा नरहरिदास ने ही इनका पालन-पोषण कर इन्हें संस्कृत में शास्त्र और पुराण की शिक्षा दी । गुरु के सत्संग से ही इन्हें रामकथा में रुचि उत्पन्न हुई । पन्द्रह वर्ष अध्ययन करने के बाद जब ये राजापुर लौटे तो इनके परिवार में सब मर चुके थे ।

किंवदन्ती के अनुसार तुलसीदास की पत्नी का नाम रत्नावली था । ये अपनी पत्नी में अत्यन्त आसक्त थे । एक बार जब वह पिता के घर गई तो तुलसी उसके वियोग में व्याकुल हो उठे । तुरन्त ही उसके पीछे चले और ससुराल पहुँचे । पति के इस आचरण से रत्नावली बहुत लज्जित हुई । क्रोध में चिढ़ कर उसने अपने पति से कहा—

लाज न लागत आपको वीरे आयहु साथ ।
 धिक धिक ऐसे प्रेम को कहा कहीं मैं नाथ ।
 अस्थि-वर्म-मय देह मम तामें जैसी प्रीति ।
 तैसी जी श्री राम मेंह होति न तौ भवभीति ॥

कहते हैं कि पत्नी की फटकार सुनकर तुलसी का मोह जाता रहा और इनकी प्रवृत्तियाँ अन्तर्मुखी हो उठी । वह उसी समय वहाँ से लौट पड़े । इस घटना का उल्लेख नामादास के ‘भक्त माल’ में और रघुवरदास के ‘तुलसी चरित’ में मिलता है । कुछ दिन काशी और अयोध्या में रहने के बाद वह तीर्थ यात्रा करने निकल गये । भारत के मुख्य-मुख्य सभी तीर्थों में ये घूमे । इसके बाद सं० १६३१ में अयोध्या में रामचरित मानस का आरम्भ किया और उसे २ वर्ष ७ माह में समाप्त

किया। इसके बाद ये प्रायः काशी में ही रहा करते थे। ये अपने समय के सब से बड़े भक्त और महात्मा थे। उस समय के प्रसिद्ध विद्वान् मधुसूदन सरस्वती, अकबर के प्रसिद्ध दरबारी रहीम, मानसिंह और नामा जी इनके मित्र और स्नेही थे। सारे देश में इनकी प्रसिद्धि हो चुकी थी और शास्त्रज्ञ विद्वान आ आ कर इनसे मिला करते थे। प्रसिद्ध इतिहासकार विसैंट स्मिथ ने इन्हें अपने समय का भारत का सर्व-श्रेष्ठ पुरुष माना है। यहाँ तक कि मग्राट अकबर से बड़ा इन्हें कहा है। कहा जाता है कि सूरदास, केशवदास आदि की भी इनसे मेंट हुई थी।

गोस्वामी जी की मृत्यु के संवत् में यह दोहा प्रचलित है :

संबत् सोरह सैं असी, असी गंग के तीर।

श्रावण शुक्ल सप्तमी, तुलसी तज्यो शरीर।

विशुद्ध खड़ी बोली के उत्थान-काल के पूर्व हिन्दी-साहित्य की सर्वमान्य काव्य-भाषा ब्रजभाषा ही थी और इसमें कविता करने वाले कवि उत्तर भारत के सभी भागों में पाये जाते थे। पर अवधी में रचना करने वाले कवि प्रायः पूरव के रहने वाले ही थे। हम एक भी ऐसे पश्चिमी कवि को नहीं जानते जिसने अवधी पर पूरा अधिकार प्राप्त कर लिया हो।

हिन्दी-काव्य क्षेत्र में तुलसी का आविर्भाव एक अभूतपूर्व घटना थी। इन्हीं की रचनाओं में हिन्दी-काव्य की गुप्त अन्तर्या विकास की चरम अवस्था पर पहुँची। बीरगाथा काल के कवि परंपरा के दास थे। भाषा को वे परिमार्जित न कर सके। कबीरदास ने चलती भाषा अपनाई पर वह बैठकाने थी। सगुणोपासक कवियों ने परंपरागत और प्रचलित भाषा के योग से काव्य-भाषा को नया जीवन प्रदान किया। जो काम सूर ने ब्रजभाषा के लिए किया वही तुलसी ने अवधी के लिए।

पर यह स्मरण रखना चाहिए कि तुलसी का व्रजभाषा पर भी अधिकार था ।

गोस्वामी जी के समय हिन्दी-काव्य में मुख्य पाँच शैलियाँ थी—
 (१) वीर गाथा काल की छप्पय पद्धति, (२) विद्यापति की गीत पद्धति, (३) भाटो की कवित्त-सवैया पद्धति, (४) कवीर दोहा की पद्धति और (५) ईश्वरदास की दोहा-चौपाई वाली पद्धति । तुलसीदास जी की सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उन्होंने अपनी सर्वांगीण प्रतिभा के बल से काव्य सौन्दर्य की चरम सीमा अपनी वाणी में दिखाई । उनका व्रज और अवधी दोनों भाषाओं पर एक सा अधिकार था । भाषा की दृष्टि से इनकी तुलना हिन्दी के किसी अन्य कवि से नहीं हो सकती । उनकी भाषा जितनी लौकिक है उतनी ही शास्त्रीय । संस्कृत का मिश्रण बड़ी चतुरता के साथ किया गया है । इनकी भाषा में समन्वय की एक चेष्टा है । काव्य-शास्त्र की दृष्टि से इनके ग्रन्थ अत्यन्त सफल हैं । छन्द की विभिन्नता, प्रसंगों के अनुकूल उनका चुनाव, रसोद्भेद में सफलता और प्रत्येक रस का सुन्दर निर्वाह इन्हें काव्य शास्त्र का पंडित सिद्ध करता है । रसानुकूल और पात्रानुकूल भाषा लिखने का वे सदा ध्यान रखते हैं । स्त्री पात्रों के संवादों में उन्होंने ठेठ भाषा का सुन्दर प्रयोग किया है । उनकी भाषा पात्रों की सामाजिक स्थिति को ही नहीं उनके मनस्तत्त्व को भी आवाज बना कर चलती है । मनोविकारों के चित्रण में वे अद्वितीय हैं ।

तुलसीदास की दृष्टि बहुत विस्तृत थी । इसी कारण ये उत्तर भारत की जनता के मन-मन्दिर में प्रतिष्ठित हैं । ये भारतीय जनता के सच्चे प्रतिनिधि कवि थे । डॉक्टर ग्रियर्सन ने कहा है कि बुद्धदेव के बाद भारत में सब से बड़े लोकनायक तुलसीदास थे । साहित्य के विभिन्न कालों के कवियों ने जीवन के किसी एक पक्ष का वर्णन किया है । तुलसी की वाणी के अन्तर्गत मनुष्य के सारे भाव और व्यवहार आते हैं ।

निर्गुण धारा के संतों के उपदेशों से जनहृदय में विकार उत्पन्न होने का भय था। उनकी शिक्षा में लोकवर्ग को कोई स्थान नहीं मिला। तुलसीदास ने इस कमी को अच्छी तरह समझ लिया। उनका 'गुह्य' भी गोस्वामी जी को कुछ अच्छा न लगा। दूसरे इस निर्गुण मत का मनुष्य की रागात्मिका वृत्ति से कोई संबंध नहीं था अतः वह हृदयपक्ष से रहित थी। गोस्वामी जी ने अपनी भक्ति की पद्धति को सर्वांगपूर्ण बनाया। जीवन के सब पार्श्वों का सामञ्जस्य उसमें मिलेगा। वह कर्म, धर्म और ज्ञान का सुन्दर रसायन है। धर्म और ज्ञान की रसानुभूति ही तुलसी की भक्ति है।

तुलसीदास जी ने शैवों और वैष्णवों के दहते हुए झगड़े को रोकने का प्रयत्न किया। भक्ति की चरम सीमा पर पहुँच कर भी लोक-संग्रह की भावना उनकी भक्ति का एक अंग रही है। कृष्णभक्ति धारा में इस बात का अभाव है। यही कारण है कि तुलसी की वाणी सब से अधिक मंगलकारिणी मानी गई है।

रामचरितमानस में कवि की प्रतिभा का पता लगता है। उसमें हमें कथा-काव्य के सब अंगों का उचित सामञ्जस्य मिलेगा। कथा के मार्मिक स्थलों की पहचान, प्रसंगानुकूल भाषा और शिष्ट मर्यादा के भीतर शृङ्गार रस का वर्णन इस पुस्तक की प्रमुख विशेषताओं में से है। इस ग्रन्थ में कवि उपदेशक के रूप में भी आता है। गोस्वामी जी सच्चे साहित्य मर्मज्ञ थे और रचना नैपुण्य का महा प्रदर्शन उन्होंने कभी नहीं किया। उच्चतम कोटि के कलाकार की विदग्धता और सतुलन वृत्ति उनमें पाई जाती है। लोक-चित्त का विस्तृत और गहन ज्ञान उन्हें था। प्रबंधत्व में तुलसी उस स्थान पर पहुँच गये हैं जहाँ से आगे जाना संभव नहीं। उनका स्वान्त. सुखाय का सिद्धान्त बहुजन हिताय का लक्ष्य पूरा करता रहा। दरबारी कविता की परम्परा से उन्होंने क्रांति की।

अपने समय का सबसे क्रान्तिकारी और प्रगतिशील व्यक्तित्व उनका था । मोक्ष के स्थान पर युग युग की भक्ति और लोक कल्याण उन्हें प्रिय था ।

रामायण के अतिरिक्त उनके ये ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं—कवितावली, विनय पत्रिका, गीतावली, रामाना प्रश्नावली, राम लला नहछू, पार्वती मंगल, जानकी मंगल, बरवै रामायण, वैराग्य संदीपिनी और हनुमान बाहुक ।

तत्कालीन समाज की बुराई पर दृष्टिपात करने से हमें भालूम होगा कि परस्पर विरोधी तत्व समाज को जर्जरीभूत बना रहे थे । सारा देश विभूज्जल परस्पर विच्छिन्न, आदर्शहीन और बिना लक्ष्य का हो रहा था । इस समय एक ऐसे समन्वय करने वाले की आवश्यकता थी जो इन विच्छिन्न, विभ्रष्ट टुकड़ों में योग-सूत्र और सामंजस्य स्थापित करता । तुलसीदास ने यही किया । बुद्ध के बाद तुलसी भारत के सब से बड़े समन्वयकारी थे ।

तुलसीदास कवि, भक्त, पंडित-सुचारक और लोक नायक थे और भविष्य के सृष्टा थे । हिन्दी भाषा और साहित्य के वे जगमगाते रत्न थे । अनेक विदेशी भाषाओं में रामायण का अनुवाद हो चुका है और आज समस्त ससार तुलसी की प्रतिमा का कायल है । गोस्वामी [जी] को नश्वर शरीर छोड़े तीन शताब्दियाँ हो गई किन्तु आज भी वे प्रत्येक हिन्दू और हिन्दी साहित्य प्रेमी की साँसों में जीवित हैं । इनकी कविता के कुछ उदाहरण दिये जाते हैं—

अवधेज के द्वारे सकारे गई सुत गोद में भूपति लै निकसे ।

अवलोकित सोच विमोचन को ठगि सी रही जे न ठगे धिक से ।

तुलसी मनरंजन अंजित अंजन नैन सुखंजन जातक से ।

सजनी ससि में समसील उमै, नवनील सरोख से बिकसे ।

बन्धों गुह पद पदुम परागा । सुखि सुवास सरस अनुरागा ॥
 अमिय मूरि मैं चूरन चारु । समन सकल भव रज परिवारु ॥
 सुकृत सम्भु तन विमल विभूती । मंजुल, मंगल भोद प्रसूती ॥
 जन मन मंजु मुकुर मल हरनी । किये तिलक गुनगन जस करनी ॥

श्री गुह पद रज मंजुल अंजन
 नैन अमिय दृग पोष विभंजन
 सम सुवरन सुखमाकर सुखद न थोर
 सीय अंग सखि कोमल कनक कठोर
 सिय मुख शरद कमल बिमि किमि कहि जाय
 निसि मलीन बह निस दिन यह विगसाय
 चंपक हरबा अंग मिलि अधिक सुहाइ
 जानि परै सिय हियरे जब कुम्हलाइ

स्वामी अग्रदास—स० १६३२ के लगभग वर्तमान थे ।
 इनकी कविता पद्य कर नददास जी की कविता का स्मरण हो आता है ।
 ये प्रसिद्ध कृष्णदास पयहारी के शिष्य थे किन्तु इनका झुकाव रामभक्ति
 की ओर अधिक था । ये गलता (जयपुर) के रहने वाले थे । इनकी
 बनाई चार पुस्तकों का पता मिलता है—हितोपदेश उपखाणा वावनी,
 ध्यान मंजरी, रामव्यान मंजरी और कुडलिया । उदाहरण में एक
 पद्य दिया जाता है—

कुंडल ललित कपोल जुगल अस परम सुदेसा ।
 तिनको लखत प्रकास लजत राकेस दिनेसा ॥
 मेचक कुटिल बिसाल सरोरुह नैन सुहाए ।
 मुख-पंकज के निकट मनो अलि-छोना आए ॥

नाभादास जी—ये अग्रदास जी के शिष्य और बड़े भक्त तथा साधु-सेवी थे। ये तुलसीदास जी के समय में थे और स० १६५७ में वर्तमान थे। इनकी प्रमुख रचना 'भक्तमाल'* है जो छप्पय में लिखी है और जिसमें २०० सतों का जीवन-चरित्र दिया गया है। भक्तों के समस्त जीवन का वर्णन तो इनमें नहीं है, हाँ भक्ति से संबंधित घटनाएँ दी गई हैं। भक्तमाल लिखने में इनका उद्देश्य संभवतः जनता में भक्तों के प्रति श्रद्धा का भाव उत्पन्न करना था। यह ग्रन्थ स० १६४२ के बाद बना और प्रियादास जी ने इसकी टीका स० १७६९ में लिखी।

नाभादास की जाति का ठीक ठीक पता नहीं चलता। कुछ उन्हें क्षत्रिय कहते हैं कुछ डोम। इनके और गोस्वामी जी के संबंध में एक कथा प्रसिद्ध है। एक बार नाभादास तुलसीदास से भेंट करने काशी गये। गोस्वामी जी ध्यान मग्न थे अतः भेंट न हो सकी। नाभादास रुष्ट होकर लौट गये। जब गोस्वामी जी को बाद में पता चला तो बड़ा खेद हुआ और वे तुरन्त भक्तशिरोमणि से मिलने वृन्दावन चल पड़े। उस दिन नाभादास के यहाँ भठारा था। वैष्णव साधुओं की भीड़ लगी थी। तुलसीदास जानबूझ कर सबके अंत में एक गन्दे स्थान पर बैठ गये। नाभादास ने भी जान बूझ कर उनकी ओर कोई ध्यान नहीं दिया। खीर परोसते समय जब कोई वर्तन न मिला तो गोस्वामी जी

* भक्तमाल और उस पर प्रियादास की टीका भक्तों का हृदय हार रही है। आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी के शब्दों में तुलसीदास की रामायण के बाद मध्य युग की यह सर्वाधिक लोक प्रिय भक्ति पुस्तक है। इसका अनुवाद बंगला और मराठी में भी हुआ। नाभादास जी के भक्तमाल में नानक दादू आदि भक्तों के नाम नहीं आ पाये। बाद में इस ग्रन्थ के अनुकरण पर बहुत से भक्तमाल लिखे गये।

ने पास ही पड़े हुए एक सत के जूते को उठा कर कहा, "इससे अधिक अच्छा वर्तन मेरे लिए और क्या होगा ?" नाभादास ने उन्हें गले लगा लिया। नाभादास ने पहले चिढ़कर तुलसी से सबधित अपने प्रसिद्ध छप्पय में यह पंक्ति लिखी थी—'कलि कुटिल जीव तुलसी भए, वाल्मीकि अवतार धरि।' इस घटना के पश्चात् उन्होंने पंक्ति इस प्रकार बदल दी—'कलि कुटिल जीव निस्तार हित, वाल्मीकि तुलसी भयो।' यह कहना कठिन है कि इस घटना में सत्य का अन्न कितना है।

ज्यादातर इन्होंने रामभक्ति संबंधिनी कविता लिखी है। ब्रजभाषा में भी ये अच्छी कविता करते थे। इन्होंने दो अष्टयाम भी लिखे— एक ब्रजभाषा गद्य में दूसरा रामचरित मानस की तरह दोहा-चौपाई में। तुलसी के सबध में लिखा इनका छप्पय देखिये—

प्रेता काव्य-निबंध करो सत कोटि रमायन ।
इक अच्छर उच्चरे ब्रह्महत्यावि परायन ।
अब भक्तन सुख दें बहुरि लीला बिस्तारी ।
रामचरन रसमत्त रहत अहिनिंसि ब्रतधारी ।
संसार अपार के पार को न सुगम रूप नौका लयो ।
कलि कुटिल जीव निस्तार हित वाल्मीकि तुलसी भयो ॥

प्राणचन्द चौहान—संस्कृत में राम के सम्बन्ध में बहुत से नाटक हैं। इनमें कुछ तो यथार्थ नाटक हैं, और कुछ को सवाद-रूप में होने के कारण नाटक की संज्ञा दे दी गई है। इस सवाद-मदति पर स० १६६७ में चौहान ने रामायण महानाटक लिखा। नीचे के उदाहरण से रचना के ढंग का आभास मिल सकता है—

कातिक मास पञ्च उजियारा ।
तीरथ पुन्य सोम कर वारा ॥

ता दिन कथा कीन्ह अनुमाना ।

शाह सलेम दिलीपति थाना ।

हृदयराम—इन्होंने सं० १६८० में भाषा में एक हनुमन्नाटक लिखा जिसका आधार संस्कृत का हनुमन्नाटक था । ये पंजाब के रहने वाले और कृष्णदास के पुत्र थे । इनके नाटक की कविता सुन्दर तथा परिमार्जित है । तुलसीदास ने सभी प्रचलित शैलियों में राम-गुणगान किया था । केवल एक नाटक ही बचा था । अतः कई लोगों ने नाटक के द्वारा अपने हृदय में उमड़ती हुई रामभक्ति को प्रकट किया । रामभक्ति शास्त्रा के अन्तर्गत लिखे जाने वाले नाटकों में हृदयराम के हनुमन्नाटक का स्थान सर्व से ऊँचा है । नीचे एक उदाहरण देखिए—

देखन जी पाऊँ तौ पठाऊँ जमलोक हाय,

दूजो न लगाऊँ चार करौँ एक कर को ।

मीजि मारौँ उर ते उछारि भुजदंड, हाइ

तोरि डारौँ बर अबलोकि रघुवर को ॥

कासौँ राग द्विज को, रिसात भहरात राम,

अति थहरात गात लागत है घरको ।

सीता को सँताप मेदि प्रगट प्रताप कीनो,

को है वह आप चाप तोर्यो जिन हर को ॥

इसके अतिरिक्त और भी कवि हुए जिनमें कुछ प्रमुख ये हैं—

लीलादास (सं० १७००, अवधविलास नामक नाटक लिखा),
बालभक्ति (सं० १७५०, नेह प्रकाश और मंजरी लिखी), रामप्रिया शरण
(सं० १७६०, सीतायण लिखी), कलानिधि (सं० १७६९) और मधु-
सूदन दास (सं० १८३९, रामाश्वमेध इनकी प्रसिद्ध रचना है)।

रामभक्ति के साथ साथ हनुमान की उपासना भी आरम्भ हुई। स्वयं तुलसीदास ने स्थान स्थान पर पवन-सूत की बदना की है। रामचरित-मानस के बाद राम-चरित पर अनेक काव्यों की रचना हुई किन्तु तुलसी के मानस के सामने उन सबका रंग फीका ही रहा।

रामभक्ति की काव्यबारा में सभी प्रकार की रचना शैलियों को विकसित होने का अवसर मिला। इसके विपरीत कृष्णभक्त कवियों ने अपनी रचना में केवल मुक्तक शैली तक ही अपने को सीमित रखा। इस कारण कृष्णभक्ति के साहित्य में रचना शैली की दृष्टि से एकांगिता आ गई है। यही बात उसकी भक्ति-प्रणाली के बारे में भी लागू होती है। वह यदि अतल-स्पर्शिनी है तो वह जीवन व्यापिनी और सर्वरूप प्रसारिणी है। उसमें नैतिक आदर्शों और सामाजिक मूल्यों की स्थापना पर जोर दिया गया है। लोकपक्ष की अवहेलना उसमें नहीं है। लोक चितक, लोक सुधारक और लोक उन्नायक के रूप में तुलसी अग्रणी है। मध्ययुग का लोक जीवन कितना पतित हो गया था यह कवि के बालि काल के वर्णनों से प्रकट हो जाता है। ज्ञान-कर्म समन्वित भक्ति की प्रतिष्ठा करके उन्होंने जीवन विरक्तों के सामने ही नहीं गृहस्थ जन समुदाय के सामने भी एक आदर्श रखा।

भक्ति का पूर्ण स्वरूप हमें रामभक्ति शाखा में ही मिलता है। जैसा कि शुक्ल जी ने अपने हिन्दी-साहित्य के इतिहास में लिखा है प्रेम और श्रद्धा के योग से भक्ति की उत्पत्ति होती है। जहाँ धर्म होता है वही श्रद्धा टिकती है। ब्रह्म के सत्स्वरूप की व्यक्त प्रवृत्ति धर्म है। भक्त जगत् के बीच इसी प्रवृत्ति का साक्षात्कार करना चाहता है। यह है सगुण भक्ति मार्ग का स्वरूप और विश्लेषण जिसका पूर्ण विकसित रूप तुलसी की रामभक्ति में मिलता है।

श्रद्धा रहित प्रेम पतित होकर शृंगारिकता और विलासिता में परिणत हो जाता है। कृष्णशाखा भक्ति भगवान् के लोकरक्षक स्वरूप की अवहेलना करके चली। परिणाम स्वरूप कालांतर में प्रत्येक नायक और नायिका कृष्ण और राधा के नाम से विभूषित हुए।

आजकल तुलसी की राजभक्ति को शृंगारिकता के दलदल में घसीटने का प्रयत्न किया जा रहा है। यह रसिक पंथ अयोध्या के कुछ साधुओं में बहुत पाया जाता है। ये राम की उपासना पत्नी भाव से करते हैं।

तुलसी के राम के चरित के इससे अधिक पतन की कल्पना नहीं की जा सकती। किस प्रकार नवीन जीवन, विस्तृत दृष्टि के अभाव में शुद्ध से शुद्ध परपरा दूषित हो जाती है, इसका अच्छा उदाहरण इस रसिक पंथ में मिलता है। पर इसमें सन्देह नहीं है कि इस प्रकार के ह्लासोन्मुख पंथ अन्त में नष्ट हो जायेंगे। रामभक्ति के शुद्ध, सात्विक, जीवनदायी प्रकाश के सामने यह विकारों का अन्धकार नहीं टिकेगा। भक्ति का असंयमित हो कर उच्छ्वल हो जाना समाज के लिए पतनावस्था का कारण होता है। इतिहास इसका साक्षी है। आज जब मनुष्य के मन तथा जीवन-स्तरो में परस्पर-विरोधी शक्तियाँ आधिपत्य जमाये हुए हैं उस समय तुलसी के समान ही एक युग-सामजस्य का अनुसंधान करना होगा। चेतना को गभीर, विस्तृत तथा लोक-कल्याण-अनुवर्तिनी बना कर आज के अनमेल विरोधी तत्त्वों को समन्वित करना होगा। साथ ही जाति और राष्ट्र को शक्ति और समता के नये स्वर सुनाने होंगे। राम काव्य हमारा आदर्श होगा।

कृष्णभक्ति शाखा

इधर एक ओर तो रामभक्ति की वीणा की मृदु पर गभीर घोष से समस्त उत्तर भारत झकूत हो रहा था, दूसरी ओर चर्मचक्षु-विहीन किन्तु आंतरिक चक्षुसंपन्न एक अघे कवि ने कृष्णभक्ति की वीणा सँभाली

और अपने कुशल वादन से मधुर रस की ऐसी वर्षा की कि समस्त जनता का हृदय उसमें डूबने उतराने लगा। रामभक्ति-शाखा ने यदि लोक सग्रह और लोक मर्यादा के दृष्टिकोण से घट घट में व्याप्त परमात्मा को राम की सजा देकर समझाने का प्रयत्न किया तो उसकी वहिन कृष्ण भक्ति शाखा ने लोकरंजन और जीवन में माधुर्य तथा हृदय की कोमल प्रवृत्तियों को दृष्टि में रख कर इस जीवन और विश्व के महान् नाटककार को लीला पुरुषोत्तम कृष्ण का नाम देकर जनता को समझाने की कोशिश की। साथ ही सूरदास ने प्रकट और प्रच्छन्न उभय रूपों में समय समय पर इसका बोध कराया है कि कृष्ण सामान्य बालक नहीं है, परब्रह्म है और भक्तों के सुख और दुष्टों के दलन के हेतु ही ससार में आये है। कृष्ण की बाल लीला के साथ अद्भुत लीला भी चलती रहती है। कही कही सूर ने कृष्ण का उसी प्रकार परब्रह्म सिद्ध करने का प्रयत्न किया है जिस प्रकार आगे चल कर तुलसीदास ने किया है। सूर और तुलसी में मात्रा का भेद हो सकता है पर उनकी ब्रह्म दृष्टि में नहीं। कृष्ण की ब्रज लीला को सहज विलास और गन्धु सहार दोनों रूपों में उन्होंने लिया है।

वैष्णव-आन्दोलन के प्रधान प्रतिष्ठाताओं में स्वामी बल्लभाचार्य का ऊँचा स्थान है। इनके जन्म और मृत्यु सवत् १५३५ और १५८७ है। रामानुज, बल्लभाचार्य आदि के आश्रय से जो नवीन चिन्ता-धारा वैष्णव मत के नाम से निकल पड़ी थी, वह प्रथम और प्रधान रूप से शंकर के मायावाद की प्रतिक्रिया थी। बल्लभाचार्य ने कहा कि माया और विश्व स्वयं ब्रह्म की लीला है। इनमें से कुछ भी भूठ नहीं, कुछ भी मिथ्या नहीं। अक्षर ब्रह्म अपनी आविर्भाव-तिरोभाव की अचिंत्य अक्ति से जगत् के रूप में परिणत भी होता है और उसके परे भी रहता है। श्रीकृष्ण पूर्णब्रह्म है और उनमें सत्, चित् और आनन्द तीनों की समष्टि है। शंकर ने निर्गुण को ब्रह्म का यथार्थ स्वरूप कहा किन्तु बल्लभ ने उनकी बात पलट दी।

उन्होंने सगुण को ही यथार्थ स्वरूप कहा। इस सगुण ब्रह्म की उपासना के लिए श्रद्धा के तत्त्व की उन्होंने कोई आवश्यकता नहीं समझी। उन्होंने ऐसी भक्ति ली जिसका प्रधान लक्षण प्रेम है। पवित्र-हृदय-प्रसूत प्रेम की यह धारा लोक और वेद के बचनो से कैसे रुक सकती है। किन्तु भक्ति में प्रवृत्त होने के लिए भगवान् की कृपा की आवश्यकता है। यह कृपा पोषण या पुष्टि कहलाती है। इसी से वल्लभाचार्य द्वारा स्थापित उपासना-पद्धति पुष्टिमार्ग के नाम से प्रसिद्ध हुई। इस मार्ग का आरम्भ देशकाल की आवश्यकताओं के ध्यान में रख कर किया गया है। वल्लभाचार्य स्वामी की पुस्तक 'कृष्णाश्रय' में तत्कालीन अवस्था का पर्याप्त वर्णन है। हिन्दू राज्य का पतन, मुसलमानी राज्य का क्रमशः दृढ़ होते जाना, मुसलमानी सभ्यता का हिन्दू सभ्यता और संस्कृति पर प्रभाव और सूफियों की धूमधाम इन सब बातों की ओर उक्त पुस्तक में संकेत मिलता है। सत्त-मथ के लोग भी अपनी अटपटी बानी में कुछ पते की और कुछ बेपते की बात कहे जा रहे थे। अतः पुष्टि मार्ग का प्रवर्तन बहुत कुछ समय की आवश्यकताओं को ध्यान में रख कर हुआ था।

वल्लभाचार्य भी वेदादि में पारंगत विद्वान् थे। बहुपठित होने के साथ साथ भारत के बहुत से भागों में भ्रमण करके इन्होंने काफी अनुभव प्राप्त किया और अपने मत का प्रचार किया। अंत में इनके एक श्रद्धालु भक्त पूरनमल खत्री ने गोवर्धन पहाड़ पर श्रीनाथ जी का एक विंगाल मंदिर बनवाया जिसमें श्री कृष्ण की उपासना का आयोजन बड़ी धूमधाम से होने लगा। मंदिर में विलास की सामग्री की कितनी प्रचुरता थी उसका इसी से पता लगता है कि लोग वहाँ "केसर की चविकरियाँ चले हैं" कहते थे। इस मंदिर में अष्टछाप के कवियों के मुख से भक्ति की जो धारा निःसृत हुई है उसने समस्त समाज को अभिभूत कर दिया। यद्यपि इस उपासना में विलासिता के तत्त्व के मिश्रण के कारण यह भक्तिधारा तथा उससे

प्रभावित समाज विलासिता के अनिवार्य परिणामों से कालान्तर में कुछ क्षीणित तो हो गया, तथापि यह कहने में तनिक सी भी अतिशयोक्ति न होगी, कि इस पुनीत, मंगलमय भक्ति धारा ने शुष्क होते हुए भारतीय हृदय को सींच कर फिर से हरा-भरा कर दिया। वह हरीतिमा इतनी गहरी हुई कि काल भी उसे न धो सका। इतनी विविधता कदाचित् किसी भी साहित्यिक धारा में नहीं मिलेगी जितनी कृष्ण काव्य धारा में। न काव्य और कला एवं संगीत का इस मात्रा से मिश्रण ही मिलेगा। कृष्ण काव्य के प्रभाव के कारण ही रीति काव्य क्षतशः लौकिक नहीं बन सका। प्रेमलीन हृदय की नाना अनुभूतियों की व्यञ्जना बड़ी मार्मिक है। इसमें जीवन के आभ्यान्तर पक्ष का विस्तृत उद्घाटन हुआ है। प्रेम दशा के भीतर की न जाने कितनी मनोवृत्तियों की व्यञ्जना गोपियों के वचनों द्वारा कृष्ण काव्य में हुई है। एक प्रकार से समस्त कृष्ण काव्य चार्मिक रूपक है।

संसार के सभी देशों में, विशेषकर भारतवर्ष में यह बात देखने में आती है कि महापुरुष कालांतर में जनसाधारण के मन में ईश्वर की विभूतियों से संपन्न हो जाते हैं। समय की दूरी उनके महत्त्व में वृद्धि करती है। यही कारण है कि बूढ़ बिष्णु के अवतार कहलाये और ईसा ईश्वर-पुत्र मान लिए गए। यही बात राम और कृष्ण के सवय में हुई। महाभारत के शुरू के पर्वों में कृष्ण का चित्रण अवतार के रूप में नहीं हुआ है। भगवद्-गीता में उनकी अवतारणा सोलह कलाओं से युक्त भगवान् के अवतार के रूप में हुई है। बल्लभाचार्य, निम्बार्क, कृष्ण स्वामी और मध्वाचार्य इन सभी ने कृष्ण-भक्ति पर जोर दिया।

जैसा पहले लिखा जा चुका है कृष्ण भक्ति एकपक्षीय थी। भविष्य में इसके विलासिता में परिणत हो जाने के बीज भी इसमें मौजूद थे। दक्षिण में देवदासी की प्रथा प्रसिद्ध है। लोग लड़की को छुटपन से ही भगवान् के चरणों में अर्पण कर जाते थे। बड़ी होने पर वह भगवान् को ही बर लेती

थी और गा-नाच कर, अपने परमेश्वर पति को रिझाने का प्रयत्न करती थी । दक्षिण की ऐसी भक्तिन बदाल प्रसिद्ध है ।

कृष्ण भक्ति परंपरा के कवियों^१ ने हिन्दी-साहित्य की जो सेवा की है वह इतनी अधिक है कि उसका ठीक ठीक मूल्यांकन नहीं किया जा सकता । इन कवियों ने अपनी रचनाएँ प्रायः गीतों के रूप में ही की । अतः मुक्तक को जो विशदता, गहराई और प्रौढ़ता इस काल में प्राप्त हुई वैसी उसके पहले कभी नहीं । रसों में भी शृंगार और वात्सल्य का कोई कोना अछूता न बचा । सूरदास का भ्रमरगीत पढ़ने के बाद वियोग शृंगार पर कलम उठाने का साहस नहीं होता । हिन्दी-साहित्य का यह अंश ससार में बेजोड़ है । वात्सल्य रस का इतना और इतना सुन्दर काव्य विदेशी साहित्य में नहीं है और न आशा है कि भविष्य की रचनाएँ इस सम्बन्ध में कभी सूर की बराबरी कर सकेंगी । जिस प्रकार रामायण, बाइबिल, इलियड आदि फिर से नहीं लिखे जा सकते उसी प्रकार सूरसागर के पदों की आवृत्ति भी असंभव सी ही है ।

कृष्णभक्ति धारा का अष्टछाप प्रसिद्ध है । यह आठ भक्त कवियों की एक मढ़ली का नाम है जिसमें बारी बारी से कवि गण अपने रचे हुए भक्ति

१ कृष्ण काव्य में दृष्टिकोण का जितना वैशिष्ट्य है उतना राम काव्य में नहीं है क्योंकि स्वयं राम की भावना में अधिक अन्तर नहीं पड़ा । श्री-मद्भागवत की भौतिक कृष्ण भावना पर सूफीमत और निर्गुण मत का प्रभाव पड़ा । बालक कृष्ण के प्रति भक्ति, राधाकृष्ण की युगल जोड़ी की क्रीड़ाओं का वर्णन कृष्ण के प्रति सहज भाव, राधा को प्रधान मान कर भक्ति करना और अपने को राधा के स्थान पर रख कर कृष्ण के प्रति माधुर्यमयी उपासना आदि इस धारा के भेद हैं ।

के गीत अपने इष्टदेव और सखा कृष्ण को समर्पित किया करते थे। इन कवियों के ये नाम हैं—

नंददास, चतुर्भुजदास, परमानन्ददास, सूरदास, कृष्णदास, कुंभनदास, छीत स्वामी और गोविन्द स्वामी। ये सबके सब स्वामी विट्ठलनाथ के शिष्य थे और इन्हीं गायकों के गीतों से हिन्दी-साहित्य के एक अंश ने अनुपम समृद्धि प्राप्त की है।

कृष्ण के ब्रह्म स्वरूप माने जाने के विषय में कहा ही जा चुका है। महाभारत में राधा नाम की किसी गोपी का बिक्रम नहीं है। राधा का नाम और विशद चित्र 'ब्रह्मवैवर्त' पुराण में मिलता है। निम्बार्क मतावलम्बी जयदेव और विद्यापति राधा को कृष्ण की प्रेमिका पहले ही चित्रित कर चुके थे। भागवत पुराण ने राधा के प्रचार में विशेष कार्य किया। यही कार्य बाद में बल्लभ संप्रदाय ने किया। राधा को आत्मा माना गया और अन्य आत्माओं से ब्रह्म के अधिक निकट माना गया। राधा शब्द संस्कृत वातु राध् से बना है। इसका अर्थ है सेवा करना अथवा प्रसन्न करना। राधा का व्यक्तित्व ऐतिहासिक नहीं है। वह दार्शनिकों, धर्मग्रन्थों और कवियों की सृष्टि है। उनके चरित का निरन्तर विकास होता गया है। कृष्ण काव्य में सब से पहले राधा शब्द प्राकृत की गाथा सप्तशती में पाया जाता है। इसका रचनाकाल विक्रम संवत् के आविर्भाव के आसपास है। इसके बाद के ग्रन्थ पञ्चतन्त्र में राधा का नाम आता है।

रामभक्ति और कृष्णभक्ति की उपासना-पद्धति के अन्तर के संबंध में हम पहले ही कह आये हैं। राम की कल्पना मर्यादा पुरुषोत्तम भगवान् के रूप में की गई है। उनकी भक्ति में धर्म अपने पूर्ण स्वरूप में विकसित होता है। उसमें ज्ञान, भक्ति और कर्म का गणि-काचन संयोग है। श्रद्धा और प्रेम के योग से ही भक्ति का उद्रेक होता है। इसके विपरीत कृष्णभक्ति सर्वप्रथम प्रेमलक्षणा भक्ति है। प्रेम और मर्यादा का विरोध

अनादि काल से चला आता है। अतः कृष्ण भक्ति लोक मर्यादा अथवा शास्त्र मर्यादा के बंधनों को स्वीकार नहीं करती। इस कारण जहाँ तुलसी मौका देख कर ही राम के दरबार में हनुमान द्वारा अपनी फरियाद पहुँचाते हैं वहाँ सूरदास अपने सखा कृष्ण को बिना किसी सकोच के डाँट फटकार भी सुनाते हैं। वे उन्हें 'कारो कृतहि न माने' भी कह सकते हैं। वे कृष्ण से इस प्रकार बात करते हैं मानो कृष्ण उनके अपने ही लोगो में से हों।

हम भक्तिकाल की अंतिम धारा के सवध में यहाँ लिख रहे हैं। जिस विशेष बात की ओर हम पाठको का ध्यान यहाँ आकर्षित करना चाहते हैं वह है मध्ययुग के संतो का सामान्य विश्वास। इन संतो के साहित्य का अध्ययन करने से मालूम पड़ता है कि वे चाहे निर्गुण मत के हो अथवा सगुण धारा के, उनकी विचारधारा में एक विशेष साम्य है। पहली बात जो हमें दीख पड़ती है वह है भक्त का भगवान् के साथ एक विशेष व्यक्तिगत संबंध। अतः कबीर कहते हैं 'हे भगवान् ! तू मेरी माँ-है, मैं तेरा बालक हूँ; मेरा अवगुण क्यों नहीं बख्श देती?' उनके निर्गुण राम निर्गुण न रह कर भक्तों के भगवान् बन जाते हैं। दूसरे इन भक्तों की साधना का चरम उद्देश्य है भगवान् के साथ लीला। ये भुक्ति नहीं चाहते भगवान् के अंश में लीन होना नहीं चाहते*। इनकी दृष्टि में प्रेम ही परम

॥ दरसन दे दरसन देंहीं तो तेरी मुकुति न माँगों रे ।

सिधि ना माँगों, रिधि ना माँगो तुम्हेंहीं माँगो गोविन्दा ॥ (बादू)

अरथ न धरम न काम-रुचि, गति न चहों निरबान ।

जनम जनम रघुपति भगति यह बरदान न आन ॥ (तुलसीदास)

भगति भगत भगवंत गुरु, नाम रूप बपु एक ।

इनके पद बंदन किये नासैं बिघन अनेक ॥ (भक्तमाल)

पुरुषार्थ है और भगवान् की लीला ही इनकी चरम साधना का फल है। कवीर कहते हैं—“हाय, मेरे वे दिन कब आवेंगे जब मैं अंग से अंग लगा कर मिलूंगी, जिसके लिए मैंने यह देह धारण की है।” इस युग की एक अन्य समान धर्मिता है प्रेम के आधार पर भक्त और भगवान् की समता। यह कहा गया है कि ‘राम से अधिक रामकर दासा।’ एक अन्य समानता जो इन विभिन्न उपासना पद्धतियों में हमें दृष्टिगोचर होती है वह है गुरु का महत्त्व। गुरु की बात बिना विचार के ही करना चाहिए। कवीर ने कहा है—‘गुरु गोविन्द दोनो खडे, काके लागूँ पाई?’ इस प्रकार हम देखते हैं कि मध्ययुगीन भक्त साहित्य भक्त, भगवान् और गुरु की महिमा से भरा पड़ा है। सभी भक्त अपनी दीनता जताते हैं, आत्म-समर्पण पर विश्वास रखते हैं और हरि-कृपा से ही भुक्ति सम्भव है, ऐसा विश्वास रख सकते हैं।

ऊपर थोड़ा सा विषयान्तर हो गया है। किन्तु हम भक्ति युग अब समाप्त कर रहे हैं और विषयान्तर में कथित वस्तु का सबब समस्त भक्ति कालीन साहित्य से है। नीचे कृष्णभक्ति-शाखा के प्रमुख कवियों का संक्षिप्त विवरण देने के पूर्व दो चार बातें और कह कर यह भूमिका भाग समाप्त किया जाता है। राम काव्य की भाँति कृष्ण काव्य ने भी आर्य सस्कृति को विजातीय आक्रमणों के प्रबल झगगावात से निकाल कर सुदृढमानस भूमि पर स्थापित किया है। भक्ति काव्य ने स्वतः सुख के लिए लोक-व्यक्तित्वों की बहुजन हिताय गाथा को गाकर जनमत में वितरित कर दिया। लोक सेवा और जन परिष्कार का आदर्श उनके सामने था। यह सेवा आत्म-त्यागमूलक है। यह समस्त सृष्टि भगवान् के प्रेमानन्द से उच्छ्वासित है। परिपूर्ण प्रेममय आनन्द के द्वारा ही उसे अनुभव किया जा सकता है। भक्तिकाल के अन्तर्गत आने वाले सगुण और निर्गुण का लोकपक्ष भी है। राष्ट्र निर्गुण, व्यक्ति या जन सगुण है और प्रत्यक्ष सिद्ध

है। सगुण जन के कल्याण में ही आनन्द है। रस का पूर्ण परिपाक वही होता है। कोरा सिद्धान्तवाद निर्गुण या अमूर्त है। जन का जीवन मूर्त और प्रेम-दया का पात्र है। हमारे समस्त सिद्धान्तों और मतों को सगुण जन-जीवन की कसौटी पर खड़ा उत्तरना चाहिए। जीवन से विमुखता का ही दूसरा नाम शून्यता है। जीवन स्वयं गोपियों की भाँति रस-तृप्ति और सुख-संस्कार का इच्छुक है। भक्ति काव्य में मर्यादापूर्ण संश्लेषण श्रद्धा और ज्ञान के घरातलों पर हुआ है। ज्ञान के अनेक टुकड़े हो सकते हैं पर मानव की चिरजागृत प्रवृत्ति श्रद्धा की इकाई द्वारा विश्वास और रस की पूर्णता सकलित करती है।

अष्टछाप के कवि

सूरदास—अष्टछाप के कवियों के नाम हम पहले ही दे चुके हैं। कहना न होगा कि इस मंडली के शिरोमणि महात्मा सूरदास थे। इनके जीवन के सम्बन्ध में थोड़ा बहुत सकेत “चौरासी वैष्णवों की बातों” में मिलता है। उसके अनुसार पहले ये साधु के वेश में गऊघाट पर रहा करते थे। एक दिन संयोगवश स्वामी बल्लभाचार्य से इनकी भेंट हो गई। इस अवसर पर साधु का पद सुन कर स्वामी जी बड़े प्रभावित हुए और उन्होंने सूरदास को तत्काल अपना शिष्य बना कर अपने पदों में भागवत की कथा का वर्णन करने का आदेश दिया। बाद में सूरदास के पदों की मार्मिकता देख कर गोवर्द्धन पर स्थित श्रीनाथ के मन्दिर की कीर्तन सेवा इन्हीं के सुपुर्द कर दी गई।

सूरदास के जन्म और वंश के संबंध में कई प्रवाद प्रचलित हैं। कहा जाता है कि इनका जन्म स० १५२९ में सीही ग्राम में हुआ था। वहाँ से ये रुनकता और गऊघाट पर रहे। एक मत से ये सारस्वत ब्राह्मण ठहरते हैं और दूसरे मत से हिन्दी के आदि कवि चदवरदाई भाट के वंशज। इस छोटी सी पुस्तक में इन प्रवादों को जाँच कर सत्यता का अंश निकालना समभव नहीं। दूसरे यह साहित्य के गंभीर अन्वेषकों का काम है।

इसी प्रकार इनके भवपन के बारे में भी अनेक कथाएँ प्रचलित हैं। कहा जाता है कि एक बार ये कुएँ में गिर पड़े। वहाँ श्रीकृष्ण ने दर्शन देकर इन्हें दृष्टि संपन्न कर दिया। किन्तु जिन आँखों से उन्होंने श्रीकृष्ण की छवि निहारी थी उन्हीं से इस नद्वार संसार को देखने की इच्छा न हुई। अतः

सूरदास ने अंधे बने रहने का ही वर माँग लिया। अच्छा हो कि हम इस प्रचलित कथा को एक प्रकार का रूपक मान लें। क्योंकि रंग, रूप आदि के जो सजीव और चित्रोपम वर्णन सूर ने अपने पदों में किए हैं, उन्हें पढ़ कर यह विश्वास करते नहीं बनता कि वे जन्माध थे। समझें हैं कुएँ में गिरने के बाद इनकी ज्ञान की आँखें खुल गईं हो और इस प्रकार ये अन्तर के चक्षुओं से सपन्न हो गए हो। सूर की वाणी से भी यह सिद्ध नहीं होता कि ये जन्माध थे। उन्होंने आँख के विषय में बहुत कुछ लिखा है और अनेक रूपों में लिखा है। “सूरदास की एक आँख है ताहू में कछु कानौ”, “सूरदास सौ कहा निहोरो”, “नैनन हू की हानि”, “सूर कूर आँधरो, मैं द्वार परघौ गाऊँ” आदि न जाने कितने स्थल सूरसागर में आये हैं जिनसे निष्कर्ष निकलता है कि सूर जन्माध नहीं थे—हाँ धीरे धीरे अंधे हो गए थे।

सूरदास ने, तुलसी की भाँति अपने काव्य में उतनी व्यापक भावना का समावेश तो नहीं किया किन्तु तत्कालीन समाज के प्रति वे पूर्ण रूप से जागरूक थे। सूरदास के समय के भारतीय समाज के सामने कोई ऊँचा आदर्श न था। उच्चवर्गीय लोग विलासिता के पंक में फँसे थे। कवि ने बड़ी प्रभावशाली भाषा में इस पतन का वर्णन किया है। समाज की विषम परिस्थिति देख कर आरम्भ से ही उनके मन में एक प्रकार की विरक्ति उत्पन्न हो गई थी। किन्तु सूर का हृदय एक बालक का हृदय था और इसी हृदय से उन्होंने इस भव की कठिन यात्रा तय कर ली। एक दृष्टि से सूरदास ने राधा और कृष्ण के जिन प्रेम-व्यापारों का वर्णन अपने पदों में किया है वे बालकों के ही प्रेम-व्यापार हैं। यही कारण है बालक-हृदय की प्रवृत्तियों के चित्रण में सूर ने जिस सूक्ष्मदर्शिता और अन्वेषण शक्ति का परिचय दिया है वह विश्व साहित्य में बेजोड़ है।

सूर के पदों का संग्रह ‘सूरसागर’ नामक एक बृहत् ग्रन्थ में किया गया है। इसमें एक ही प्रसंग को लेकर अनेक पदों की रचना की गई है।

जैसा कि डा० श्यामसुन्दरदास ने अपने हिन्दी के इतिहास में लिखा है, भक्ति के आवेश में वीणा के साथ गाते हुए जो सरस पद इस अघे कवि के मुख से निस्सृत हुए, उनमें प्रतिभा का नवोन्मेष भरा हुआ है, उनकी मर्मस्पर्शिता और हृदयहारिता में किसी को कुछ भी सदेह नहीं हो सकता।

कहा जाता है कि सूरसागर* में सवा लाख पदों का संग्रह था। किन्तु अब तक हमें पाँच या छ. हजार पद ही मिले हैं। यही उन्हें अमर कर देने के लिए पर्याप्त है। सूरसागर का आधार श्रीमद्भागवत है। उसमें भागवत की संपूर्ण कथाओं को कवि ने गाया है किन्तु विशेष विस्तार कृष्ण जन्म से लेकर कृष्ण के मथुरागमन तक की घटनाओं को ही दिया गया है। ये पद हैं तो मुक्तक किन्तु प्रत्येक में एक भाव अपनी पूर्णता पर पहुँच जाता है। इस दृष्टि से सूरसागर एक बड़ा गीत-काव्य है। मुक्तक अथवा गीत-काव्य की अपनी कुछ विशेषताएँ होती हैं। उसमें छोटे किन्तु सुन्दर प्रसंगों पर रचना होती है। प्रत्येक गीत स्वयं अपने में पूर्ण होता, भाव अथवा अर्थ के लिए उसे दूसरे गीत का अवलंबी नहीं बनना पड़ता। किसी एक भाव का वर्णन बड़े, मार्मिक ढंग से किया जाता है। उस वर्णन में विदग्धता तथा तीव्रता भी पर्याप्त मात्रा में रहती है। इस प्रकार पूरा गीत एक छोटा सा मुकुर बन जाता है जिसमें कवि की एक विशेष समय की मनोदशा पूर्ण रूप से प्रतिबिम्बित हो उठती है। गीत-काव्य की ये सभी विशेषताएँ सूरसागर

* गोलोकवासी महाकवि रत्नाकर द्वारा संग्रहीत और काशी नागरी प्रचारिणी सभा द्वारा प्रदत्त सामग्री के आधार पर सूरसागर का सब से प्रामाणिक संस्करण पं० नन्दबुलारे बालपेयी द्वारा संपादित सभा से प्रकाशित हुआ है। इसमें सूरसागर के समस्त प्रामाणिक उपलब्ध पदों का शुद्ध पाठ मिलता है।

के पदों में पूर्ण रूप से मिलती है। इन पदों में घटनाओं के वर्णन कम हैं और कठोर भावों को स्थान नहीं मिला है। पूरे सूरसागर में कथा कहने की प्रवृत्ति नहीं है। प्रेम, विरह आदि कोमल भावों की तीव्र अभिव्यक्ति ही कवि का उद्देश्य है।

जैसा कि पहले कई बार कहा जा चुका है, ये कृष्ण भक्त कवि कृष्ण की प्रेम मूर्ति को ही लेकर चले हैं। इनके कृष्ण कुसुमेक्षेत्र के प्राण में मोह भ्रमित सब्यसाची को कर्तव्य का निर्देश करने वाले कृष्ण नहीं हैं। इनके कृष्ण हैं बालगोपाल और गोपीनाथ जो बाल्यावस्था में अपनी बाल क्रीड़ा से समस्त गोकुल को मुग्ध करते थे और तरुणावस्था में व्रज की पतिहारियों से छेड़ छाड़ किया करते थे अथवा शरद पूर्णिमा की शुभ्र रात में रास लीला से गोपियों के जन्मजन्मांतर सार्थक करते थे। कृष्ण का यह मधुर रूप हास विलास की तरंगों से परिपूर्ण अतन्त सौन्दर्य का सागर है। भक्ति में बेहोश इन कवियों ने लोक संग्रह की परवाह न की और न इन्हें इस बात का ही ध्यान रहा कि असंस्कृत चित्त इस भक्ति माधुर्य को विलासिता के पंक में धमीट ले जा सकता है।

कृष्ण चरित के गान में जयदेव और विद्यापति पहले ही अपने पद चिन्ह छोड़ गये थे। व्रज के भक्त कवियों ने उन्हीं का अनुसरण किया। इस प्रकार कृष्ण काव्य मुक्तक में ही अविकतर लिखा गया। ब्रजवासीदास ने रामायण के ढंग पर कृष्ण चरित लिखा है पर वह बहुत ही मामूली दर्जे का बन पड़ा और न उसका प्रचार ही रामायण के समान हो पाया*। इस

*अभी हाल में अवधी भाषा में पं० द्वारकाप्रसाद मिश्र ने कृष्ण के सम्पूर्ण जीवन की कथा अपने महाकाव्य कृष्णायन में चित्रित की है जिसका स्रोत केवल श्रीमद्भागवत नहीं है—महाभारत और अन्य पुराण भी हैं। परन्तु यह कृष्ण संप्रदाय की परंपरा का काव्य नहीं है। इसमें कवि ने

सफलता का कारण स्पष्ट है। कृष्ण के जीवन के जिस अंश को इन कवियों ने अपने काव्य का विषय बनाया वह प्रवृत्ति के लिए पर्याप्त न था। मुक्तक की रचना ही उसमें हो सकती थी। यह बिना किसी अतिशयोक्ति के कहा जा सकता है कि मुक्तक के क्षेत्र में वात्सल्य और श्रुगार रस को ये भक्त कवि जिस सीमा तक ले गए हैं, उससे आगे जाना संभव नहीं है। आगे आने वाले कवियों की इन रसों की रचनाएँ सूर की जूठन सी जान पड़ती हैं।

सूरदास जी ने चलती हुई ब्रजभाषा में ही अपने पदों की रचना की है। किन्तु भाषा की मौजावट देख कर यह विश्वास करना कठिन हो जाता है कि ब्रजभाषा प्रथम बार ही प्रयुक्त होकर इस रूप में निखर आई। इसी कारण स्व० शुक्ल जी ने अपने इतिहास में लिखा है कि सूरसागर किसी चली आती हुई गीत काव्य-परंपरा का—चाहे वह मौखिक ही रही हो—पूर्ण विकास का प्रतीक होता है।

सूर और तुलसी हिन्दी काव्य-गगन के वास्तव में सूर्य और चन्द्र हैं। यह दोहा प्रसिद्ध है—

किधौं सूर को सर लग्यो, किधौं सूर को पीर ।

किधौं सूर को पद लग्यो, बेघ्यो सकल शरीर ॥

यह सच है कि सूर का विषय तुलसी के विषय की अपेक्षा सीमित था, किन्तु यह भी इतना ही सत्य है कि अपने सीमित विषय में गहराई की दृष्टि से तुलसी तो क्या ससार का कोई कवि सूर के समकक्ष नहीं हो

लोक संग्रह की भावना को सम्मुख रखता है। कवि ने विभिन्न स्रोतों से संचित घटनाओं को इस कौशल से प्रबद्ध किया है कि कथा की एक-सूत्रता कहीं भी बिच्छिन्न नहीं होती है।

सकता। प्रेम के इस साफ और मार्जित रूप का चित्रण भारतीय साहित्य में और कहीं नहीं देखने को मिलता। गहरी से गहरी दृष्टि वाल स्वभाव का इससे अधिक और क्या सुंदर चित्र दे सकती है—

काहे को आरि करत मेरे मोहन । यों तुम आंगन लोटी ?
जो माँगहु सो देहुँ मनोहर, यह बात तेरी खोटी ॥

अथवा

सलन अब मेरी जात बलैया ।
अर्वाहि मोहि देखत लरिकन संग तबहि खिन्नत बल मैया ॥
मो सों कहत तात बसुदेव को, देवकी तेरी मैया ।
भोल लियो कछु दे बसुदेव को करि करि जतन बढ़ैया ॥

अथवा

मया मेरी, मैं नहि माखन आयो ।
भोर भये गंयन के पाछे मधुवन जोहि पठायो ॥
चार पहर बंसीबट मढायो सौंभ परे घर आयो ।
मैं बालक बहियन को छोटी छोटी किस बिच पायो ॥
बाल बाल सब बैर परे हं, बरबस मुख लपटायो ।
तू जननी मन की अति भोरी जनके कहे पतियायो ॥ इत्यादि

विप्रलंब शृंगार के सुन्दर पदों के कुछ उदाहरण देखिये—

प्रीति करि काहु सुख न लह्यो ।
प्रीति पतंग करी दीपक सो आपँ प्राण दह्यो ॥
हम जो प्रीति करी माधव सों चलत न कछु कह्यो ।

अथवा जब ज्ञान मदमत्त ऊधव के निर्गुण निरूपण से वियोगिनी ब्रज वालाएँ ऊब जाती हैं तो अपने प्रिय के संदेश-वाहक से कहती हैं—

ऊँचो योग योग हम नाहीं ।

अबला सार ज्ञान कहा जानै कैसे ध्यान धराहीं ॥

ते ये मुंदन नैन कहत दै हरि मूरत जा माहीं ।

ऐसी कया कपट को मधुकर हमतें सुनी न जाहीं ॥

भ्रमर गीत सूरसागर का सबसे अधिक मार्मिक अंश है। सूर की एक अन्य बड़ी भारी विशेषता है उनकी नवीन प्रसंगों की सृष्टि कर सकने की शक्ति। तुलसी में हमें यह बात नहीं मिलती। वर्तमान भ्रमरगीत का प्रसंग भागवत में नहीं आता। यह सूर की प्रसंगोद्भाविनी प्रतिभा का ज्वलंत उदाहरण है।

प० हजारीप्रसाद द्विवेदी अपनी हिन्दी साहित्य की भूमिका में लिखते हैं कि "सूरदास जब अपने विषय का वर्णन शुरू करते हैं तो मानो अलंकार शास्त्र हाथ जोड़ कर उनके पीछे दौड़ा करता है। उपमाओं की बाढ आ जाती है, रूपकों की वर्षा होने लगती है। संगीत के प्रवाह में कवि स्वयं बह जाता है। काव्य में इस तन्मयता के साथ शास्त्रीय पद्धति का निर्वाह विरल है।"

सूरदास न तो ज्ञान मार्गी थे और न समाज-सुधारक। तुलसी की भाँति दृढ़चेता लोकनायक भी नहीं थे जो सामाजिक कुुरीतियों को दूर करने में सरस्वती का तरकश खाली करते। नन्ददास का तर्क-जाल भी उनके पास नहीं था। वे केवल श्रद्धालु और विश्वासी भक्त थे जो दुनिया की पचायतों से दूर अपने इष्टदेव और सखा कृष्ण की रूप भावुरी का पान तथा गान किया करते थे। भक्ति विह्वल हृदय की तन्मयता और बेसुधपन उनमें कूट कूट कर भरा है। पुजारी का हृदय किस परिपूर्णता तक उपास्य के श्री चरणों पर समर्पित हो सकता है यह सूर की कविता में प्रकट हुआ है। उनकी रूप-सज्जा, चित्र बनाने की शक्ति और कला-रचना भी

बेजोड़ है। काल्पनिकता, रसात्मकता, व्यंग्य वैभव और सरसता का ऐसा अनुपम रसायन है जिसने अप्राकृत अलौकिक परब्रह्मा की लीला को प्राकृत रूप दे दिया है। हरि लीला के इस मानव रूप से आशा, उल्लास और कर्तृत्व की जो धारा वहीं उसने निराश हिन्दू जाति को अकर्मण्यता के गह्वर गर्त में गिरने से बचा लिया।

नंददास—अष्टछाप के कवियों में सूरदास के बाद नंददास का ही नाम लिया जाता है। इनके जीवन के विषय में हमें विशय नहीं मालूम। नामादास रचित भक्त माल में इनके विषय में सिर्फ यह पंक्ति मिलती है—

‘चन्द्रहास-अग्रज सुहृद परम प्रेम-पथ में पगे’

ये विट्ठलनाथ के शिष्य थे और विट्ठलनाथ के पुत्र गोकुलनाथ द्वारा लिखित “दो सौ वादन वैष्णवों की वार्ता” में इनके जीवन का कुछ वृत्त मिलता है। इसके अनुसार नंददास तुलसीदास के भाई थे। राम के अनन्य भक्त तुलसी को अपने भाई की कृष्ण भक्ति अच्छी न लगी और उन्होंने नन्ददास को कुछ उलाहना दिया। इससे रामायण के समान श्रीमद्भागवत के आधार पर कृष्ण चरित गाने की प्रेरणा नन्ददास को मिली। ‘तुलसी मस्तक तब नवै वनुष वान लेव हाथ’ में वर्णित घटना प्रायः सब को मालूम है और इसका आधार भी उक्त वार्ता है। किन्तु ये वृत्त सब कपोलकल्पित हैं और विद्वानों ने इस बात को निश्चित रूप से सिद्ध कर दिया है कि गोस्वामी जी और नन्ददास का कोई संबंध नहीं था। सिर्फ भक्तों का गौरव बढ़ाने के लिए इन घटनाओं की कल्पना कर ली गई थी।

उपर्युक्त वार्ता के आधार पर इनके जीवन के संबंध में एक और कथा प्रचलित है। ये एक अपूर्व सुन्दरी के प्रेम में पागल हो गए थे और उसके

पीछे गोकुल तक चले गए। वहाँ विठ्ठलनाथ के उपदेश से इनका मोह दूर हो गया। इस रूपक का भी शायद इतना ही अर्थ है कि विठ्ठलनाथ जी से इन्होंने दीक्षा ली थी।

इनकी गणना ब्रजभाषा के श्रेष्ठ कवियों में होती है। माधुर्य और सरसता की दृष्टि से इनकी रचनाये निस्संदेह वड़ी सुन्दर हुई हैं। इनके संबंध में अक्सर कहा जाता है—“और कवि गडिया, नंददास जडिया”। इनकी सबसे प्रसिद्ध रचना, ‘रास-पंचाध्यायी’ में कृष्ण की रासलीला का वर्णन बड़ी ही अलंकृत भाषा में किया गया है। सूर की भाषा चलती हुई अधिक है पर नंददास की पदावली सस्कृत गर्भित है। इसके अतिरिक्त इनकी अन्य पुस्तकें ये हैं—भागवत दशम-स्कंध, रुक्मिणी मंगल, सिद्धान्त-पंचाध्यायी, रूप मजरी, रस मजरी, मान मजरी, विरह मजरी, नाम-चिंतामणिमाला, अनेकार्थनाममाला, ज्ञानमजरी, दानलीला, मानलीला, अनेकार्थ मजरी, श्याम सगार्ह, भ्रमरगीत और सुदामा चरित। नंददास ने कुछ फुटकर पद भी लिखे हैं। रासपंचाध्यायी के बाद भ्रमरगीत ही इनकी सबसे अधिक प्रसिद्ध रचना है। भ्रमरगीत में कवि ने बड़े भाविक ढंग से विरहिणी गोपियों द्वारा ऊषब के निर्गुण ब्रह्म के उपदेश को धराशायी करके सगुण रूप की महिमा और श्रेष्ठत्व प्रतिष्ठित कराया है। इस रचना से मालूम पड़ता है कि नंददास सूरदास की अपेक्षा तार्किक ज्यादा और कवि कम थे। नीचे कुछ उदाहरण उनकी रास-पंचाध्यायी और भ्रमरगीत में से दिये जाते हैं—

(रासपंचाध्यायी से)

हरि लीला रस मत्त मुवित नित विचरत जग में ।
 अद्भुत गति कतहुं न अटक ह्वै निफसत मग में ॥
 नीलोत्पलदल श्याम अंग नव जोवन भाजै ।
 कुटिल अलक मुखकमल मनो अलि अवलि विराजै ॥

ललित बिसाल सुभाल दिपति जनु निकर निसाकर ।
 कृष्ण भगति प्रतिबन्ध तिमिर कहें कोटि दिवाकर ॥
 कृपा रंग रस ऐन नैन राजत रतनारे ।
 कृष्ण रसासव पान अलस कछु घूम घुमारे ॥

(भ्रमरगीत)

सुनत ग्राम को नाम, ग्राम गृह को सुधि भूली ।
 भरि आनन्द रस हृदय, प्रेम ब्रैली द्रुम फूली ॥
 पुलकि रोम सब अंग भये, भरि आयें जल नैन ।
 कण्ठ छूटे गदगद गिरा, बोले जात न बैन ॥
 व्यवस्था प्रेम की ॥

पद

नंदभवन को भूषण माई ।
 यमुदा को लाल वरि हलधर को, राधारमण परम सुखदाई ॥
 शिव को घन संतन को सरबस, महिमा बेव पुरानन गाई ।
 इन्द्र को इन्द्र देव देवन को, ब्रह्मा को ब्रह्म अधिक अधिकाई ॥
 काल को काल ईश ईशन को, अतिहि अतुल तोल्यो नहिं जाई ।
 मन्ददास को जीवन गिरिधर, गोकुल गाँव को कुँअर कन्हाई ॥

कृष्णदाम—ये जाति के शूद्र थे और इनका जन्म स० १५५४ में अहमदाबाद के पास हुआ था । निम्न वर्ग के होने पर भी बाल्यावस्था से ही बड़ी धार्मिक प्रवृत्ति के थे । अपने पिता द्वारा एक बनजोरे को लूटे जाने का विरोध करने के परिणामस्वरूप इन्हें घर से निकाल दिया गया था । ये वल्लभाचार्य के शिष्य थे और स्वामी विट्ठलनाथ की कृपा से श्रीनाथ के मंदिर के प्रधान अधिकारी के पद पर प्रतिष्ठित हुए । कहा जाता है कि एक बार इनकी विट्ठलदास जी से किसी बात पर अनबन हो गई ।

परिणामस्वरूप विट्ठलनाथ जी के श्रद्धालु राजा वीरवल ने इन्हें कारागार में बन्द कर दिया और उनके यहाँ से मुक्ति गौसाईं जी की कृपा से ही हुई। बाद में इन्हें फिर से मन्दिर के प्रधान पूजक का पद मिल गया। इनकी कविता का विषय राधाकृष्ण का प्रेम रहा है। कविता साधारण कोटि की हुई है। नददास और सूरदास की कविता से उसकी कोई तुलना नहीं की जा सकती। कविता शृंगार रस प्रधान है। इनके ग्रंथ ये हैं—जुगलमान-चरित्र, भ्रमर गीत और प्रेम-तत्त्व निरूपण।

उदाहरणार्थ एक पद नीचे दिया जाता है—

काँचन मनि नरकत रस ओपी ।

नंद सुवन के संगम सुखकर अधिक बिराजति गोपी ॥

मनहुँ विधाता गिरिधर पिय हित सुरतधुजा सुख रोपी ।

बदन काँति कै सुन री मामिनी ! सवन चंद श्री लोपी ॥

प्राननाथ के चितचोरन को भौंह भुजंगम कोपी ।

कृष्णदास स्वामी बस कीन्हें, प्रेम पुंज की चोपी ॥

परमानन्ददास—ये कन्नौज में पैदा हुए थे और इनका जन्म सं० लगभग १५५० है। ये बल्लभाचार्य के शिष्य और अष्टछाप में थे। एक भावुक कवि होने के अतिरिक्त ये अच्छे संगीतज्ञ भी थे। इनके फुटकर पदों का संग्रह परमानन्द सागर में है। इनके पदों में सरसता तो है ही, तन्मयता का गुण भी काफी अधिक मात्रा में पाया जाता है। ऐसा कहा जाता है कि इनके एक भावपूर्ण पद को सुनकर आचार्य बल्लभ भक्ति के आवेश में ऐसे वहे कि कई दिनों तक वे पूर्ण स्वस्थ न हो सके। इनकी अन्य पुस्तकें ये हैं—दान छीला और छुव चरित्र। इनका एक बहुत उद्धृत पद नीचे दिया जाता है—

कहा करौ बैकुंठहि जाय ?

जहँ तहि नंद, जहाँ न असोद, नहिँ जहँ गोपी ग्वाल न गाय ॥

जहँ तहिँ जल जमुना को निर्मल और नहीं कदमन की छाँय ।

परमानन्द प्रभु चतुर ग्वालिनी, भजरज तज मेरी जाय बलाय ॥

कुंभनदास—ये परमानन्ददास के समय में वर्तमान थे। ये अष्टछाप के कवि और वल्लभाचार्य के शिष्यों में से थे। इनका जन्म सं० १५२५ के लगभग है। ये अत्यन्त ही निस्पृह और संत स्वभाव के व्यक्ति थे। सांसारिक समृद्धि और यश से सदा दूर भागते थे। कहा जाता है कि एक बार अकबर ने इन्हें फतहपुर सीकरी बुलाया और इनका बड़ा सम्मान किया। किन्तु यह प्रतिष्ठा इनका चित्त सदा दुःख से भरती रही। इन्होंने अपने एक पद में लिखा भी है—‘संतन को कहा सीकरी सो काम?’

इनकी कोई रचना नहीं पाई जाती। केवल फुटकल पद ही मिलते हैं। उदाहरणार्थ एक पद नीचे दिया जाता है—

संतन को कहा सीकरी सों काम ?

आवत जात पनहियाँ दूटी, बिसरि गयो हरि-नाम ॥

जिन को मुख देखे दुख उपजत, तिनको करिबे परी सलाम ।

कुंभनदास लाल गिरिघर विनु और सबे बेकाम ॥

चतुर्भुजदास—ये कुंभनदास के पुत्र थे और इनका जन्म सवत् १५९७ के लगभग है। ये भी अष्टछाप के एक कवि थे और गोसाईं विठ्ठलनाथ से इन्होंने दीक्षा ली थी। इनकी भाषा में अच्छी व्यवस्था है। ये वाल्यावस्था से ही सगीत में रुचि रखते थे। इनका मृत्यु सवत् १६४२ है। इनकी निम्नलिखित पुस्तकें मिली हैं—भक्ति प्रताप, द्वादशयश, हितजू को भगल। इनकी रचनाओं में कवित्व की अपेक्षा सगीत की मात्रा अधिक है। उदाहरण के लिए एक पद नीचे दिया जाता है—

रस ही में वषा कीने कुँवर कन्हारै ।

रसिक गोपाल रस ही रीसत रस मिल रस त्यज माई ॥

पिय को प्रेम रस सुन्यो है रसीली बाल रस में बचन श्रवण सुखदाई ।

चतुर्भुज प्रभु गिरिधर सब रसनिधि रसता मिलि है रहसि हृदय लपटाई

छीत स्वामी—सं० १५७२ के आसपास मथुरा में इनका जन्म हुआ था। पहले ये मथुरा में पढागिरी करते थे और राजा वीरवल ऐसे सपक्ष लोग इनके यजमानों में से थे। सं० १५९२ के आसपास ये विट्ठलनाथ जी से दीक्षित हुए और इन्होंने सब उद्दता छोड़ कर कृष्ण भक्ति में अपना मन लगाया। इनके कोई ग्रंथ विशेष प्राप्त नहीं हुए। केवल फुटकर पद ही इधर उधर दिखाई पड़ते हैं। शृंगार रस के अतिरिक्त व्रज के प्रति प्रेम-भावना भी इनकी कविता में पाई जाती है। किन्तु उसमें कोई खास खूबी नहीं। इनका एक पद दिया जाता है—

भोर भए नवकुंज-सदन तें आवत लाल गोबर्द्धनधारी ।

लट पर पाग मरगजी माला, सिथिल अंग डगमग गति न्यारी ॥

बिनु-गुन माल बिराजति उर पर, नसछत नैजचंद अनुहारी ।

छीत स्वामि जब चितए मो तन, तब हौं निरखि गई बलिहारी ॥

गोविंद स्वामी—ये भरतपुर राज्य के आतरी गाँव में सं० १५६२ के लगभग पैदा हुए थे। समवतः ससर्ग से विरक्त हो महावन में स्थायी रूप से रहने लगे थे। पीछे ये गोस्वामी विट्ठलनाथ के ससर्ग में आये और उन्हीं से दीक्षित होकर अष्टछाप में शामिल हो गए। इनका रचनाकाल सं० १६१२ के आसपास माना जा सकता है। गोबर्द्धन पर्वत के पास ही इन्होंने कंदव का एक उपवन लगवाया जो आज तक 'गोविन्द स्वामी की कंदव खडी' के नाम से प्रसिद्ध है। ये अच्छे संगीतज्ञ भी थे और कहा जाता है कि तानसेन कभी कभी इनका गाना सुनने आया करते थे।

इनकी कोई अलग पुस्तक नहीं मिलती। केवल फुटकल पद ही मिलते हैं। इनके बारे में यह कहा जाता है कि ये अपने बनाये पद लोगों को सुनाने के बाद यमुना में फेक दिया करते थे। इनकी मतीजी ने जो पद चुरा कर बचा लिए थे वे ही हमें प्राप्त हुए हैं। कविता तो इनकी साधारण है पर कृष्णभक्ति से भीगी हुई है। एक उदाहरण दिया जाता है—

कही न परै हो रसिक कुँवर की कुँवराई ।

कोटि मदन नख ज्योति बिलोकत परसत नव इंद्र किरण की जुन्हाई ॥

कंकण बलय हार गजमोती देखियत अंग अंग में वह आई ।

सुधर सुजान स्वरूप सुलक्षण गोविंद प्रभु सब विधि सुन्दरताई ॥

ऊपर अष्टछाप* के अन्तर्गत आने वाले आठो कवियों के जीवन और रचना के सबब में संक्षिप्त विवरण दिया गया है। यह नहीं समझना चाहिए कि कृष्णभक्त कवियों की सख्या यही खत्म हो जाती है। यह परंपरा तो दीर्घ काल तक चलती रही। किन्तु अष्टछाप ने अपने संगीत और भक्ति से भीगे पदों द्वारा वैष्णव मत के फैलाने में विशेष सहायता पहुँचाई। अतः महत्व की दृष्टि से कृष्ण कवियों की परंपरा में अष्टछाप को ही शीर्ष स्थान दिया जाता है। नीचे लिखे दोहे से अष्टछाप के कवियों का नाम सरलता से याद रखा जा सकता है—

*अष्ट छाप के कवियों के जीवन वृत्त और रचनाओं पर डा० दीन-दयालु गुप्त ने अपने महाग्रन्थ अष्टछाप और बल्लभ संप्रदाय में बड़ी प्रामाणिकता और विस्तार से विचार किया है। बड़े अधिकार और मार्मिक रसानुभूति के साथ विद्वान आलोचक और अन्वेषक ने इन सन्त कवियों के जीवन दर्शन और जीवन विज्ञान पर विचार किया है।

नन्द चतुर्भुज छीत (युत) गोविन्द स्वामी (धार) ।

सू.८, कृष्ण परमानन्द, कुंभनदास विचार ॥

अष्टछाप के बाद भी कृष्णकाव्य-परंपरा में अनेक कवि हुए हैं जिनका हिन्दी साहित्य के इतिहास में अपना स्थान है। कृष्णभक्ति की जो धारा अष्टछाप से निकल कर बही उसे इन अन्य कवियों ने अपनी कविता की सहायक धाराओं से और भी पुष्ट किया। आगे हम अब इन्हीं कवियों की रचनाओं और जीवन का संक्षिप्त परिचय देंगे।

हितहरिवंश—इनका जन्म स० १५५९ में मथुरा के पास बाद गाँव में हुआ था। ये एक नये सम्प्रदाय के प्रवर्तक थे और अष्टछाप के बाहर ब्रजभाषा में कृष्णभक्ति के गीत गाने वालों में इनका उच्च स्थान है। इन्होंने राधावल्लभी संप्रदाय चलाया जिसमें राधा की उपासना पर जोर दिया। इन पर माध्व और निंबार्क मत का प्रभाव लक्षित होता है। पहले हितहरिवंश गोपाल भट्ट के शिष्य थे। कहते हैं कि राधा ने एक बार इन्हें सपने में मंत्र दिया और उसी समय से इन्होंने राधा-वल्लभी संप्रदाय की स्थापना की।

ये अक्सर वृन्दावन में रहा करते थे और संस्कृत के प्रकाण्ड पंडित थे और भाषा-काव्य की अच्छी जानकारी रखते थे। इन्होंने संस्कृत में १७० श्लोकों का 'राधा सुधानिधि' नाम का एक ग्रंथ लिखा है। ब्रजभाषा में आपने लिखा तो थोड़ा ही है किन्तु जो कुछ भी लिखा है वह अत्यन्त सरस और हृदयग्राही है। आपके द्वारा रचित ८४ पदों का संग्रह "हित चौरासी" के नाम से प्रसिद्ध है। प्रेमदास ने ब्रजभाषा गद्य में इस ग्रंथ की ५०० पृष्ठों की एक बृहत् टीका की है।

ब्रजभाषा काव्य के सौन्दर्य को बढ़ाने में हितहरिवंश के पदों ने बड़ा कार्य किया। सेवक जी, ध्रुवदास आदि इनके अच्छे शिष्य हुए जो अच्छे कवि भी हो गए हैं। हितहरिवंश जी की रचना में भावुर्य विशेष रूप

से पाया जाता है। यही कारण है कि आप कृष्ण की वंशी के अवतार माने गए हैं। इन्होंने सिद्धांत सम्बन्धी पद्यों की भी रचना की है। कवि लोकनाथ ने इनके 'हित चौरासी' पर एक टीका लिखी। वृन्दावनदास की 'हितजी की सहस्र नामावली' और चतुर्भुजदास की 'हितजू को भगल' में हितहरिवंश जी की प्रशंसा की गई है। हरिपरमानन्द और ब्रजजीवनदास ने भी इनकी बन्दना में कुछ लिखा है। नीचे हितहरिवंश जी की रचना के कुछ उदाहरण दिये जाते हैं—

चलहि किन मानिनि कुंज कुटीर ।

तो बिन कुंवर कोटि वनिता जुत मयत मदन की पीर ॥

गदगद सूर बिरहाकुल पुलकित अवण बिलोचन नीर ।

क्वासि क्वासि बृषभाननंदिनी विलपत विपन अधीर ॥

बंसी बिसिखि ब्याल मालावलि पंचानन पिक कीर ।

मलयज गरल हुतासन मारुत साखामृग रिपु चीर ॥

'हित हरिवंश' परम कोमल चित सपदि चली पिय तीर ।

सुनि भयभीत ब्रज को पिंजर सुरत सूर रनवीर ॥

गदाधर भट्ट—ये दक्षिण के ब्राह्मण थे। इनके जीवन के बारे में हम विशेष नहीं जानते। एक बात प्रसिद्ध है कि चैतन्य महाप्रभु इनसे भागवत सुना करते थे। बाद में ये उन्हीं के शिष्य हो गए। 'भक्तमाल' में भी इनका नाम आता है। इनकी रचना में भक्ति की तन्मयता मिलती है। ये संस्कृत में पारंगत थे अतः इनकी भाषा संस्कृत गर्भित है। कुछ पक्तियाँ उदाहरण स्वरूप उद्धृत की जाती हैं—

भूलति नारि नागर लाल ।

संद मंद सब सखी रे भूलावति, गावति गीत रसाल ॥

फरहरात पट पीत नील के, अंचल चंचल चाल ।

मनहुँ परस्पर उमगि ध्यान छवि प्रकट भई तिहि काल ॥

सिलसिलात अति प्रिया सीस तें लटकति वेनी माल ।

जनुं पिय-मुकुट-वरहि-भ्रम बस तहें व्याल विकल बिहाल ॥ इत्यादि

मीराबाई—इनका जन्म स० १५७३ में चोकडी नामक गाँव में हुआ था। ये मेड़तिया के राठौर रत्नसिंह की पुत्री और उदयपुर के महाराज भोजराज की रानी थी। आरम्भ से ही इनके मन में ईश्वर प्रेम था। विवाह के कुछ समय पश्चात् ही ये विधवा हो गई। सासारिक जीवन का एक मात्र सहारा उठ जाने से इनकी भगवत भक्ति की प्रवृत्तियाँ अधिक वेग से जागृत हो गई और ये मन्दिरों में कृष्ण की मूर्ति के सामने नृत्य करके और गा के अपने भगवान् कृष्ण की भक्ति में लीन रहने लगी। घरवालों को मीरा का लोक और कुलमर्यादा को इस प्रकार तिलाजलि देना अच्छा न लगा। कहा जाता है कि घर वालों ने कई बार इन्हें विध देकर मारने तक की चेष्टा की पर भगवान् की कृपा से मीरा का बाल बाल बचा। अतः में घबरा कर मीरा ने घर छोड़ दिया और द्वारका तथा वृन्दावन के मन्दिरों में भजन गाकर अपना समय व्यतीत करने लगी। भक्त मढली और साधारण लोगों में इनका देवी के समान आदर होता था। ऐसा कहा जाता है कि मीरा और तुलसीदास का कुछ पत्रव्यवहार भी हुआ था। पत्र में मीरा ने अपने साथ होने वाले दुर्व्यवहार और भक्ति में विघ्न का जिक्र किया था। तब तुलसीदास जी ने यह पद लिख कर भेजा—

जाके प्रिय न राम बँदेही ।

सो नर तजिय कोटि वेंरी सभ जह्वापि परम सनही ॥ इत्यादि

किंतु १६०३ में मीरा की मृत्यु द्वारका में हो चुकी थी अतः यह घटना कल्पना की उपज ही जान पड़ती है।

मीरा ने माधुर्य भाव से कृष्ण की उपासना की थी। इसका यह अर्थ है कि कृष्ण को ये पति के रूप में देखती थी। इनमें और सूफी उपासना

मे काफी समानता है। अतः इसे सूफी प्रभाव भी कहा जा सकता है। मीरा का नाम भारत के प्रसिद्ध भक्तों में गिना जाता है। ये स्त्री-पुरुष सब के सामने बिना किसी की पर्वाह किए कृष्ण की मूर्ति के सामने नाचा और गाया करती थीं क्योंकि लज्जा करने की आवश्यकता तो इन्हें केवल अपने प्रिय पति और उपास्यदेव कृष्ण के सामने ही हो सकती थी। इनके सम-कालीन तथा उत्तरकालीन सभी भक्तों ने अद्धापूर्वक इनका नाम लिया है। जहाँ तक इनके गीतों की रस माधुरी का सबब है वह हिन्दी गीति काव्य में निरूपम है। मीरा के प्रेम में मानवीय परिपूर्ति की आकांक्षा होते हुए भी ऐन्द्रिकता नहीं है। सामाजिक आलोचना, लोकोपवाद और बदनामी के सामने वह कभी कुठित नहीं हुई। इसीलिए मीरा की व्यथा उस प्रकार की सोची हुई—समझी हुई और पहले से सुनिश्चित नहीं लगती जैसी मतवादी बेदनावादियों की बेदना। वियोग, मिलन, विनय, वन्दना, लीला, आत्म परिचय, त्योहार वर्णन, उपालम्भ, प्रीति निवेदन, जोगिनी रूप में निवेदन, राम को सबोवन, सतगुरु प्रशंसा सब मीरा ने अपने स्वरो में गाया है।

इनके कुछ पदों में तो राजस्थानी मिश्रित भाषा मिलती है पर अन्य पदों में शुद्ध साहित्यिक ब्रजभाषा। इनकी कविता की विशेषता है इनकी प्रेम तल्लीनता जिसकी छाप इनकी एक एक पंक्ति पर दिखाई पड़ती है। भारतवर्ष में मोरा के पद आज घर-घर गाये जाते हैं। इनके लिखे ग्रंथों के नाम ये हैं—नरसी जी का मायरा, गीत गोविंद टीका, राग गोविन्द और राग सोरठ के पद। उदाहरणार्थ एक पद नीचे दिया जाता है:—

हेरी मैं तो प्रेम दिवाणी, मेरा दरद न जाणे कोय ।
 सूली ऊपर सेज हमारी, किस विष सोणा होय ॥
 गगन मंडल मैं सेज पिया की, किस विष मिलणा होय ।
 घायल की गति घायल जाने, की जिन लाई होय ॥
 जौहरी की गति जौहरी जाने, की जिन जौहर होय ।

दरद की भारी बन बन डोलूं, बंद मित्या नहि कोय ॥

‘मीरा’ की प्रभु पीर मिटेगी, जब बंद संवलिया होय ।

स्वामी हरिदास—ये अकबर के समय के प्रसिद्ध संगीतज्ञ और तानसेन के गुरु थे। अपने समय के प्रसिद्ध भक्तों में इनकी गिनती थी। इनके जन्म के सवध में कुछ विशेष नहीं मालूम। इनका कविताकाल स० १६०० से १६१७ तक है। इन्होंने टट्टी सम्प्रदाय स्थापित किया जो निर्वार्क मत की शाखा कही जा सकती है। ऐसा कहा जाता है कि एक बार अकबर छद्मवेष में तानसेन के साथ इनके घर गया। तानसेन ने हरिदास के समक्ष गाते समय जानबूझ कर गलती कर दी जिससे हरिदास को उस भूल को सुधारना पड़ा। इस युक्ति से अकबर ने इनका गाना सुना।

सहचरिसरनदास इनकी शिष्य-परंपरा में से थे। उन्होंने हरिदास को सनाढ्य ब्राह्मण लिखा है। इनके पदों में व्रजभाषा के अन्य कवियों की रचना की भाँति कोमलता और सरसता कम है। किन्तु भाव बहुत ऊँचे हैं। कहीं कहीं तो पदों में ऊबड़-खाबड़पन मालूम होता है। इनके पद ऊँची राग-रागिनियों में गाने के उपयुक्त हैं।

सूरदास मदनमोहन—ये गोड़ीय सम्प्रदाय के वैष्णव तथा अकबर के समय में सडीले के अमीन पद पर काम करते थे। इनके बारे में एक कथा प्रसिद्ध है। ये साबु सेवा के बड़े प्रेमी थे। एक समय मालगुजारी का बहुत सा पैसा सरकारी खजाने में दाखिल करने के लिए इनके पास आया। सरकारी पैसों से इन्होंने खूब भठारा किया और साधुओं को खूब जमाया। सड़कों में पैसों के स्थान पर ककड़ पत्थर भर दिये और चुपचाप निकल गये। अकबर ने जब यह किस्सा सुना तो इन्हें बुलाया और माफ कर दिया। किन्तु फिर ये नौकरी के झमेले में नहीं पड़े। वृन्दावन में ही रहने लगे। ये बड़ी सरस कविता करते थे। इनके अनेक पद तो सूरसागर में मिल गए हैं। उदाहरणार्थ एक पद देखिये—

नवल किसोर नवल नागरिया ।

अपनी भुजा स्याम भुज ऊपर, स्याम भुजा अपने उर धरिया ॥
करत विनोद तरनि-तनया तट, स्यामा स्याम उमगि रस भरिया ।
यौं लपटाइ रहे उर अंतर मरकत मनि कंचन ज्यों जरिया ॥
उपमा को घन दामिनि नाहीं, कंदरप कोटि बारने करिया ।
सूरमदन मोहन बलि जोरी नंदनंदन वृषभानु डुलरिया ॥

श्री भट्ट—इनका जन्म स० १५९५ के लगभग हुआ था। ये केशव काश्मीरी के शिष्य थे और निवारक मत के मशहूर विद्वान थे। इनकी कविता साधारण है और चलती भाषा में लिखी गई है। 'युगल शतक' नामक इनका एक ग्रंथ है जिसमें १०० पदों का संग्रह है। कृष्ण भक्तों में इस संग्रह का बहुत आदर है। ये अपने पदों को बड़ी तन्मयता से गाते थे। एक पद देखिये—

भीजत कब देखौं इन मैना ।

स्यामा जू की सुरंग छूनरी, मोहन को उपरना ॥

स्यामा स्याम कुंजतर ठाढ़े, जतन कियो कछु मै ना ।

श्री भट्ट उमड़ि घटा चहुँ दिसि से घिर आई जल-सेना ॥

व्यास जी—ये ओरछा के रहनेवाले थे। पहले ये गौड़ संप्रदाय के वैष्णव थे किन्तु बाद में राधावल्लभी संप्रदाय में शामिल हो गये थे। जाति के ये सनाढ्य ब्राह्मण थे और ओरछा के राजा मधुकरसाह के गुरु थे। हितहरिवंश के शिष्य होकर राधावल्लभी होने के पहले ये बड़े तार्किक स्वभाव के थे। तर्कों के डंठे से सदा दूसरे पंडितों को पीटने को तैयार रहते थे। एक बार वृन्दावन में हितहरिवंश को इनके चुनौती देने पर गोसाईं जी ने नम्रतापूर्वक उत्तर में यह पद कहा—

यह जो एक मन बहुत ठौर करि कहि कौने सचु पायो ।

जहँ तहँ विपति जार जुवती ज्यों अगट पिगला गायो ॥

इस पद के सुनते ही व्यास का तर्क-हिम तत्काल पिघल गया और ये गोसाईं जी से दीक्षित होकर रावावल्लभी हो गये। पीछे ओरछा नरेण ने इन्हें साथ ले जाने का प्रयत्न किया, किन्तु वे असफल रहे।

अन्य अविकाश कृष्ण भक्तों की अपेक्षा इन्होंने अधिक लिखा है और इनकी रचना में विषयो की बहुलता भी पाई जाती है। ज्ञान, बैराग्य और भक्ति तीनों पर इन्होंने लिखा है। इन्होंने एक रासपचाध्यायी की भी रचना की है। इनके एक पद की कुछ पक्तियाँ देखिये—

आज कछु कुंजन में धरया सी।

बादल दल में देखि सखी री ! चमकति है चपला सी ॥

नान्हीं-नान्हीं बँदन कछु घुरवा से, पवन बहै सुखरासी।

मंद मंद गरजति सी सुनियतु, नाचति मोर-सभा सी ॥ इत्यादि

रसखान—इनके संबंध में कई प्रवाद प्रचलित हैं। शायद ये उस समय के राजकुल से संबंधित हों। ये बड़े ही रसिक, आनंदी और प्रेमी जीव थे। गोस्वामी गोकुलनाथ कृत दो सौ वादन वैष्णवों की वार्ता में इनके जीवन की घटनाओं का उल्लेख मिलता है। ये दिल्ली के एक पठान सरदार थे। युवावस्था में ये बड़े उच्छृङ्खल प्रेमासक्त थे। एकाएक इनके हृदय में कृष्ण के प्रति भक्ति उत्पन्न हुई और ये श्रीनाथ जी को ढूँढते ढूँढते गोकुल आए। वहाँ इनका प्रेममय हृदय तत्काल कृष्णोन्मुख हो गया, और इन्होंने गोस्वामी विठ्ठलनाथ जी से दीक्षा ले ली। कृष्ण प्रेम की मस्ती में इस भावुक कवि के मुँह से जो भक्ति के कवित्त-सर्वयें निकले उनका ब्रजभाषा काव्य साहित्य में अपना स्थान है। कालांतर में रसखान शब्द स्वयं कवित्त-सर्वया का पर्यायवाची हो गया। इनकी कविता अत्यन्त अप्रयत्न-साधित और सरस हुई है। शब्दों से खिलवाड़ उसमें नहीं मिलता। चली हुई ब्रजभाषा की सफाई इनकी और घनानंद की रचनाओं में देखते

ही बनती है। वह अनुपम है। इन्होंने लिखा तो कम है किन्तु जो कुछ लिखा है वह हृदयस्पर्शी है। 'प्रेम-वाटिका' और 'सुजान-रसखान' नामक इनके दो ग्रंथ अब तक प्रकाशित हो चुके हैं। इन्होंने ज्यादातर कवित्त-सवैया का ही उपयोग किया है। इनका एक रसीला सवैया देखिये—

आयो हृतो नियरे रसखानि कहा कहूँ तू न गई वहि ठैया ।

या अज में सिगरी बनिता सब चारति प्राननि लेत बलैया ॥

कोऊ न काहू की कानि करै कुछ चेटकसो जु कर्यो जदुरैया ।

गाइगो तान जमाइगो नेह रिझाइगो प्रान चराइगो गैया ॥

भ्रुवदास—इनके जीवन के संबंध में हमें विशेष कुछ नहीं मालूम। ये सपने में हितहरिवंश के चले वन गये थे। इनकी रचनाओं में कवित्त, सवैया, चौपाई आदि सभी प्रयुक्त हुए हैं। इनकी रचनाओं का परिमाण बहुत अधिक है और इनकी छोटी बड़ी कुल मिला कर ४० पुस्तकें मिलती हैं। नाभा जी की प्रणाली पर इन्होंने 'भक्तनामावली' लिखी है जिसमें अपने समय तक के भक्तों के बारे में लिखा है।

अब यहाँ हम कृष्ण भक्तों की परंपरा का विवरण समाप्त करते हैं। इसका यह अर्थ नहीं समझना चाहिए कि इसके बाद कवियों ने कृष्ण भक्ति पर कुछ कविता लिखी ही नहीं। यत्र-तत्र इस परंपरा के कवि होते ही रहे जिनका वर्णन यथास्थान किया जायगा। एक बात ध्यान में रखने की यह है कि कृष्ण-काव्य हमारे हिन्दी-साहित्य का गौरव है। कौन जाने रस की इस धारा के अभाव में भग्नहृदया भारतीय जनता का मन कितना शुष्क होता और कितना कष्ट पाता। एक विशेष बात मुझे यह लगती है कि कृष्ण काव्यधारा में—मेरा मतलब केवल भक्तिकालीन धारा से है—ऊपर से देखने में जो संभोग सुलभ ऐन्द्रिकता लगती है वह अपने प्रभाव में सूक्ष्म अतल-प्रवाहिनी रागात्मकता का रूप ले लेती है। व्यक्ति का विलास तत्त्व के प्रकाश में परिणत हो जाता है। इस काव्यधारा में प्रेम के देवता

की अनोखी सर्वव्यापकता है। कृष्ण काव्य में हम एक शोधक प्रभाव पाते हैं जिससे आन्तरिक ठहराव और प्रवृत्तियों का मांगलीकरण होता है। पौराणिक-ऐतिहासिक कृष्ण भगवान् के—ईश्वरता के ऊँचे सिंहासन से उतर कर जन जन के साथ अत्यन्त निकट का मानवीय संबन्ध स्थापित कर लेते हैं। स्वयं भगवान् अपने पारलौकिक अस्तित्व को समाप्त कर प्रेम की परिपूर्णता और रसनिष्ठा के प्रतीक बन गए हैं।

भक्तिकाल की फुटकल रचनाएँ

यह पहले कहा जा चुका है कि भारतीय चिन्ताधारा का जो स्वरूप साहित्य क्षेत्र में भक्तिधारा के रूप में प्रकट हुआ उसे पूर्णतः मुस्लिम आक्रमण और शासन का परिणाम नहीं कहा जा सकता। तुलसी के मर्यादा पुरुषोत्तम राम और सूर के प्रेम-मूर्ति कृष्ण अकबर द्वारा स्थापित मुख और शांति के फल नहीं थे। इसके साथ साथ यह भी सच है कि अकबर के समान योग्य और गुणग्राही राजा का आश्रय पाकर हिन्दी-साहित्य के कुछ अंगों को काफी प्रोत्साहन मिला और इसके परिणाम स्वरूप एक नये ही प्रकार का साहित्य उत्पन्न हो गया। इस नवोद्भूत साहित्य की कोई निश्चित रूपरेखा नहीं थी। शायद यह साहित्य की कुछ दबी प्रवृत्तियों का उत्थान था।

मुसलमान शासक कट्टर थे अतः भारतीय संस्कृति उन्हें विशेष रूप से प्रभावित नहीं कर सकी। किन्तु अकबर की उदारता ने दोनों भुजाओं से भारतीय संस्कृति को एक में समेटने की कोशिश की। एक बार फिर कला और साहित्य के क्षेत्र में उत्साह की लहर दौड़ने लगी। अकबर का नवरत्न दरबार मजहूर ही है। छोटे मोटे राजाओं के यहाँ कविता सुना कर अपना निर्वाह करने वाले कवि अब शाही दरबार में बुलाये जाने लगे। स्वयं अकबर ने भी ब्रजभाषा में कुछ कविता करने की कोशिश की।

इस अनुकूल वातावरण ने हिन्दी साहित्य को निश्चित आगे बढ़ाया। वीर, शृंगार और नीति की कविताओं का जोर फिर होने लगा। ध्यान में रखने की बात है कि इस काल में भी हिन्दी नाटक क्षेत्र में कोई विशेष

सक्ति नहीं हुई। अब इस धारा के कुछ प्रमुख कवियों का हम संक्षिप्त विवरण देते हैं। एक और बात ध्यान में रखने की है। इस सुख और शांति के काल में यह स्वाभाविक था कि साहित्यकार कलापक्ष की ओर ध्यान देते। लक्षण-ग्रंथ काफी सख्या में लिखे गये और अलंकार तथा रसनिरूपण में कवियों ने काफी दिलचस्पी दिखाई। इस प्रकार आने वाले रीति-काल की भूमिका इस समय तैयार होने लगी। राजा महाराजा या मध्यवर्ग के पंडित, वैश्य, क्षत्रिय या कायस्थ समाज का जीवन निश्चित परिपाटी में बँध गया था। फल स्वरूप काव्य भी परिपाटियों और रीतियों में बँधने लगा। कवियों का ध्यान भक्ति, नीति और आचार की ओर तो रहा ही अब वह लौकिक प्रेम के विविध रूपों को भी सामने रखने लगा। पौराणिकों और सगुण वैष्णव भक्तों के कारण ईशत्व की जो प्रगतिशील शक्तियाँ आई थी वे अब दबने लगी और मुगलों के विलास-वैभव से चमत्कृत सामन्त और जनता शृंगार समन्वित कृष्ण-भक्ति की ओर झुकी।

नरोत्तम दास—इनका जन्म सीतापुर जिले के बाड़ी कसबे में हुआ था। इनकी जाति आदि का पता नहीं चलता। शिवसिंह सरोज के अनुसार ये सं० १६०२ में मौजूद थे। इनका नाम इनके छोटे से खण्ड-काव्य सुदामा चरित के कारण प्रसिद्ध हो गया है। जान पड़ता है ये अच्छे कवि थे। भाषा पर इनका अच्छा अधिकार था। इनके वर्णन इतने अच्छे होते हैं कि एक दम हृदय पर प्रभाव डालते हैं। ये हृदय के भावुक थे। भाषा बहुत ही मँची हुई है। भरती का मसाला इसमें नहीं पाया जाता। कहते हैं कि इन्होंने घुव चरित नामक एक और खंड काव्य लिखा है किन्तु वह नहीं मिलता है। उदाहरणार्थ एक सबैया दिया जाता है जिसमें कृष्ण की करुणा और शरणागत बत्सलता बड़े ही सुन्दर ढंग से चित्रित की गई है—

कैसे बिहाल बिवाहन सों भए, कंटक जाल पड़े पग जोए ।
 हाथ महादुख पाए सखा, तुम आए इतैं न, कितैं दिन खोए ॥
 देखि सुदामा की दीन दसा कछना करिकै कछनानिधि रोए ।
 पानी परात को हाथ छुओ नहीं, नैनन के जल सों पग धोए ॥

गंग भट्ट—ये अकबर के दरबारी कवि थे और अपने समय में इनकी अच्छी ख्याति और प्रभाव था । इनका जन्म अथवा मृत्यु-संवत् हमें नहीं मालूम । रहीम इनकी बहुत इज्जत करते थे । इन्होंने शृङ्गार और वीर रस की बहुत अच्छी और प्रभावपूर्ण कविता की है । गोसाईं चरित में लिखा है कि ये एक हाथी के द्वारा मरवा डाले गये थे । जो कुछ भी हो, इतना निश्चित है कि ये बड़े निर्भीक और स्वतन्त्र विचार के व्यक्ति थे । मिखारीदास की यह पंक्ति इनके संबंध में प्रसिद्ध है—

‘तुलसी गंग दुवौ भये सुकविन के सरदार’

हमें गंग की कोई पूरी कृति नहीं मिलती । जो कुछ फुटकल पद मिलते हैं उनके आधार पर इतना निश्चित कहा जा सकता है कि ये शृङ्गार और वीर रस के उत्तम कवि थे । अलंकार प्रचुर रूप से प्रयुक्त किये गए हैं । एक उदाहरण दिया जाता है—

बैठी थी सखिन संग पिय को गवन सुन्यो,

सुख के समूह में वियोग आग भरकी ।

गंग कहैं त्रिविध सुगन्ध लै पवन बह्यो,

लागत ही ताके तन भई बिथा जर की ॥

प्यारी को परस पौन गयो मानसर पहुँ,

लागत ही औरे गति भई मानसर की ।

जलचर जरे औ सेवार जरि छार भयो,

जल जरि गयो पंक सूख्यो भूमि धरकी ॥

वल्लभद्र मिश्र—ये महाकवि केशव के अग्रज और ओरछा के रहने वाले सनाढ्य ब्राह्मण थे। इनका जन्म सं० १६०८ के लगभग हुआ था। 'नखसिख' नामक इनकी एक पुस्तक मिली है जिसको पढ़ कर जान पड़ता है कि काव्य और अलंकार शास्त्रों में पारंगत थे। इनकी पुस्तक की रचना कुछ कुछ आचार्यत्व के ढंग पर हुई है। गोपाल कवि द्वारा रचित 'नखसिख' की टीका में मिश्र जी के अन्य ग्रन्थों का उल्लेख है किन्तु वे हमें नहीं मिलते। इनकी गणना रीति काल के कवियों में की जाती है।

केशवदास—इनके जन्म और मृत्यु संवत् १६१२ और १६७४ है। संस्कृत में पांडित्य इनके धराने की विशेषता थी। केशव ओरछा नरेण के भाई ईश्वरीत सिंह की समा में रहते थे। वहाँ इनकी बहुत इज्जत थी। इस वातावरण में पल कर एक अच्छा साहित्य-शास्त्री हो जाना केशव के लिए स्वाभाविक था। यो तो केशव के पहले ही से रस अलंकार आदि काव्यांगों पर पुस्तकें लिखी जाने लगी थी किन्तु विशुद्ध शास्त्रीय पद्धति से साहित्य-निरूपण का सिलसिलेवार काम इन्होंने शुरू किया। इन्हें हम हिन्दी में चमत्कारवाद और रचना कौशल का सबसे बड़ा कवि मान सकते हैं। इन्होंने रस की अपेक्षा अलंकार को श्रेष्ठ मान कर उसे ही काव्य की आत्मा माना है। छन्दों की विविधता, वाग्वैदग्ध्य का प्रदर्शन और उक्ति निपुणता इनमें कूट कूट कर भरी है। कहीं कहीं चमत्कार के लोभ में इनकी कल्पनाएँ बड़ी अनर्गल हो गयी हैं। पढ़ जहाँ इनमें हृदय की वास्तविक प्रेरणा मिलती है वहाँ उच्च कोटि का काव्यत्व भी पाया जाता है। कठिनता और अर्थ डुरुहता का जैसे इन्हें व्यसन था।

केशव ने रसिक-प्रिया और कवि-प्रिया नामक उत्कृष्ट काव्य ग्रंथों की रचना करके उनमें रस, अलंकार आदि का विस्तृत रूप से निरूपण

प्रकृति का इनका अवलोकन मौलिक और परंपरा से अलग है । किसी अन्य किया । स० १६५८ में इन्होंने अपने प्रसिद्ध महाकाव्य 'रामचंद्रिका' की रचना की । इस काव्य में इनके पांडित्य का सर्वोत्तम प्रदर्शन हुआ है । प्रबंध काव्य की दृष्टि से 'रामचंद्रिका' रामायण के समकक्ष नहीं पहुँचती किन्तु काव्य-कला और नाटकीय संवादों की दृष्टि से निस्सन्देह वह एक उत्कृष्ट कोटि का काव्य है । काव्य मर्मज्ञ ही उसका पूर्ण रसास्वादन कर सकते हैं । इसके अतिरिक्त इन्होंने विज्ञान-गीता, वीरसिंह-देव चरित्र, रतन बावनी और जहाँगीर-जस-चंद्रिका भी लिखी हैं ।

केशव की कविता बड़ी दुर्बोध है । इन्हें 'कठिन काव्य का प्रेत' कहा गया है । इन्होंने रस, अलंकार, छंदादि का एक विशेष शैली से पूर्ण निरूपण किया है । अतः इन्हें यदि रीतिकाल के प्रवर्तक और प्रथम आचार्य माने तो कुछ अनुचित न होगा । एक छंद देखिये—

विधि के समान है विमानि कृत राजहंस,
विविध विबुध-युत मेघ सो अचल है ।
दीपति विपति अति सातों दीप देखियत,
दूसरो दिलीप सो सुदक्षिणा को जल है ॥
सागर उजागर सो बहु बाहिनी को पति,
छनदान प्रिय कंधों सूरज अमल है ।
सब विधि समरय राजै राजा दशरथ,
मगीरथ-यथ-गामी गंगा कैसे जल है ।

सेनापति—ये अनूपसहर जिला बुलन्द शहर के रहने वाले कान्ध-कुब्ज ब्राह्मण थे । इनका जन्मकाल सवत् १६४६ के आसपास माना जाता है । मृत्युकाल का ठीक पता नहीं चलता । ये बड़े सहृदय कवि थे । इनकी कविता में स्वाभाविकता और चमत्कार दोनों मिलते हैं । इनकी निरीक्षण शक्ति सूक्ष्म और पदावली लालित्यपूर्ण है ।

भृगुगारी कवि का प्रकृति वर्णन ऐसा सौष्ठवपूर्ण नहीं है। इनकी भावुकता की प्रशंसा समस्त इतिहासकारों ने की है। इन्होंने काव्य कल्पद्रुम और कवित्त रत्नाकर नामक दो ग्रन्थ रचे थे। रचना में प्राञ्जलता और प्रौढता है; एक सच्चे और विदग्ध कवि की भावुकता इनमें है। ये एक प्रकार से भक्ति काल के अंतिम कवि थे, जिन्होंने रीति काल की परम्परा को भी बल दिया। सेनापति कृष्ण की उपासना न कर राम की उपासना करते थे। एक उदाहरण देखिये—

कातिक की राति थोरी थोरी सियराति,
सेनापति है सुहाति सुखी जीवन के गन हं ।
फूले हैं कुमुद, फूली मालती सघन वन,
फूलि रहे तारे मानों मोती अनगन हैं ॥
उदित बिमल चन्द, जाँबिनी छिटकि रही,
राम कँसो जस अघ ऊरघ गगन हैं ।
तिमिर हरन भयो सेत है बरन सब,
मानहुँ जगत छीर सागर भगन हैं ॥

रहीम—इनका जन्म-संवत् १६१० है। ये इतिहास प्रसिद्ध सरदार वीरम खाँ के पुत्र थे। अपनी दानशीलता के कारण लोग कर्ण से इनकी तुलना किया करते थे। ये अरबी, फारसी और संस्कृत के अच्छे विद्वान थे और हिन्दी-काव्य की भी इनकी अच्छी जानकारी थी। इन्होंने अपने समय के अनेक बड़े बड़े युद्धों में भाग लिया।

एक बार जहाँगीर ने किसी अपराध पर इनको कैद कर कारावास का दंड दिया और इनकी सब संपत्ति जब्त कर ली। कैद से छूटने पर इनकी आर्थिक दशा बहुत खराब थी और इन्हें विवश हो अनेक यात्राओं को विमुख लौटाना पड़ा। इसका इन्हें सदा बड़ा दुःख रहा। शायद ऐसी ही मनोदशा में इन्होंने इस दोहे की रचना की थी—

तब ही लौं जीबो भलो दैबौ होय न धीम ।

जग में रहिबो कुंचित गति होय न उचित रहीम ॥

इनका जीवन और ससार संबंधी अनुभव बड़ा गभीर और मार्मिक था । इनके दोहों में अनुभव का मर्म भरा रहता है और तुलसी के दोहों के समान ही ये जन साधारण की जबान पर रहते हैं । इनमें कोरे उप-देश नहीं दिये गये हैं । भुक्तभोगी की तीव्रता प्रत्येक दोहे में भरी है । रहीम का भाषा पर विशद अधिकार था । ब्रज और अवधी दोनों पर एक सी सफाई से कलम चलती थी । इनका रचित 'बरवै नायिका भेद' अवधी भाषा में लिखा गया है । यो तो रहीम के दोहे ही जन-साधारण में प्रचलित हैं पर मोठी बहुत रचना उन्होंने दूसरे छन्दों में भी की है । इनकी मृत्यु सं० १६८३ में हुई । इनकी निम्न लिखित पुस्तकें कही जाती हैं—रहीम सतसई, बरवै नायिका भेद, मृञ्ज्जार सोरठ मदनान्ष्टक, रासपचाध्यायी । इन्होंने फारसी के एक दीवान की भी रचना की है । ये कई विद्याये और भाषाएँ जानते थे । इन्होंने ज्योतिष आदि विषयों पर भी लिखा है । इनके कुछ दोहे देखिये—

बुरबिन परे रहीम कह, भूलत सब पहिचानि ।

सोच नहीं बित-हानि को, जौ न होय हित-हानि ॥

कोउ रहीम जनि काहु के द्वार गए पछिताय ।

संपति के सब जात है, बिपति सबै लै जाय ॥

इनके अतिरिक्त इस परंपरा के और भी कवि हो गये हैं जिनमें कुछ प्रमुख ये हैं । कृपाराम, नरहरि टोडरमल, और वीरवल । इस काल के छीहल (संवत् १५७५), लालदास (संवत् १५८५), मनोहर (संवत् १६२०), कादिर (संवत् १६३५), मुबारक (संवत् १६४०), बनारसी-दास (संवत् १६४३), पुहकर (संवत् १६७३), सुन्दर (संवत् १६८८

भी उत्लेखनीय कवि हैं। लालचंद या लखोदय (१६८५- १७०९) ने संवत् १७०० में पद्मिनी चरित्र नामक एक प्रबन्ध काव्य की रचना की है।

यहाँ हम भक्ति काल समाप्त करते हैं। कहना न होगा कि इस काल में ही आने वाले रीतिकाल की भूमिका लिखी जाना आरम्भ हो गई थी।

रीतिकाल (१७००-१८००)

उत्तर-मध्य काल

किसी भी देश अथवा भाषा के काल विशेष के साहित्य को अच्छी तरह से समझने के लिए प्रधान रूप से दो बातों की आवश्यकता है। एक तो हमें तत्कालीन ऐतिहासिक और सामाजिक परिस्थिति की पूरी जानकारी आवश्यक है, दूसरे हमें मुख्य लेखकों की प्रतिभा की विशेषताओं को समझना पड़ता है। जर्मन लेखक टेन (Taine) ने किसी भी काल के साहित्य को उस काल की सामाजिक स्थिति द्वारा समझाने का प्रयत्न किया। किन्तु उसका सूत्र अघूरा था। वह लेखक के व्यक्तित्व और प्रतिभा को बिलकुल ही भूल गया। यह ठीक है कि तुलसी-साहित्य के प्रणयन में तत्कालीन भक्ति धारा और सामाजिक परिस्थिति का बहुत हाथ था, किन्तु हमें यह न भूल जाना चाहिए कि इस कार्य के लिए तुलसी की प्रतिभा भी बहुत सीमा तक उत्तरदायी थी। अस्तु।

हिन्दी साहित्य के रीतिकालीन साहित्य की सामाजिक तथा ऐतिहासिक पृष्ठभूमि पर दृष्टिपात करने से हमें मालूम होता है कि यह बड़ी ही अव्यवस्था का युग था। मुगल-साम्राज्य के वैभव का सूर्य अस्ता-चल की ओर तीव्र गति से बढ़ रहा था। सारा देश युद्ध और विप्लव का आगन बना हुआ था। राजनीतिक अघःपतन तेजी से शुरू हो गया था। औरंगजेब के बाद गिरते हुए मुगल-साम्राज्य के विशाल भवन को संभालने वाला कोई न हुआ। नादिरशाह और अब्दाली के आक्रमणों ने इस नाश और अव्यवस्था को और गति प्रदान की। सामन्तशाही जर्जर थी पर जनता को दलित किये जा रही थी। औरंगजेब की धार्मिक

असहिष्णुता से हिन्दू बहुत दुर्बल हो गये थे और मुसलमान विलास में अपनी शक्ति नष्ट कर रहे थे। औसत नागरिक की दशा असतोष-जनक थी। कृषक वर्ग सोने सी फसल पैदा करके भी भूखा रहता था। यह सारा काल मुगल राज्य के क्रमिक ह्रास हिन्दू शक्तियों के उत्थान और पतन तथा अंगरेजी शक्ति के क्रमिक विकास का इतिहास है। आये दिन के युद्धों के नीचे निष्पाण भारतीय जनता का व्यक्तित्व पददलित हो रहा था। अराजकता का वह युग था। सारे देश में ठगों, चोरों, डाकुओं और युद्ध जीवी वर्गों का बोल वाला था। समाज की आत्मा सकुचित हो गयी थी। वह आत्मनिष्ठ और रुढ़िग्रस्त था। राष्ट्र की नव चेतना का मार्ग बन्द था।

कवि और कलाकार शाही दरबार की छत्रच्छाया में सरस्वती की बीणा पर अँगुलियाँ चलाये जा रहे थे, किन्तु औरंगजेब की मृत्यु के बाद उन्हें छोटे मोटे राजा नवाबों का आश्रय लेने के लिए विवश होना पड़ा।

मुगल सल्तनत अपने विलास और वैभव के लिए इतिहास में प्रसिद्ध है। रीति-काव्य की दृष्टियाँ शाही हरम के लिए कुटनी का काम करने वाली स्त्रियों का ही परिवर्तित और छप रूप हैं। विलास और भृगारिकता अपनी चरम सीमा पर पहुँच चुके थे। वासना के प्रवल प्रवाह ने देश के समय को एक बार ही में नष्ट कर दिया। हिन्दुओं में जाति-भेद की भावना सिर उठा रही थी। हिन्दू-मुसलमान एक दूसरे के आचार-विचार से प्रभावित दीखते थे। इस राजनीतिक तथा सामाजिक पतन के युग में देश की नैतिक अधोगति होना स्वाभाविक था। धर्म की पूरी दुर्दशा हो रही थी। मन्दिर और मठों में देवदासियाँ भगवान् और उनके भक्त दोनों की सेवा में काम आती थी। जातीय बुद्धि का घरातल बहुत ही नीचे आ चुका था। साराश यह कि रीति कालीन साहित्य की भृगारिकता और कला, रस अलंकार आदि के पूर्ण विकास के लिए सामाजिक और ऐतिहासिक परिस्थितियाँ पूर्णतः अनुकूल थी।

यहाँ हमे एक बात का स्मरण रखना चाहिए । मुगल-साम्राज्य मे शिल्प कला, चित्र कला और संगीत ने अपने अपने क्षेत्र में काफी उत्कर्ष प्राप्त किया । ललित और उपयोगी दोनों प्रकार की कलाओं ने अभूत-पूर्व उन्नति की । कला प्रेमी मुगल सम्राटो ने फारसी और हिन्दू शैली के सम्यक् संयोग से विलसपूर्ण मुगल शैली का निर्माण किया । जिसकी छाप तत्कालीन स्थापत्य, चित्रण, आलेखन, आदि ललित कलाओ और जवाहरात, सोने, चाँदी के काम, कढ़ाई, बुनाई इत्यादि पर भी स्पष्ट अंकित है । इन सभी में ऐश्वर्य का उल्लास, अलंकरण और शृंगार का रसीलापन है । संगीत के क्षेत्र मे भी विराट गंभीर तत्व का अभाव और स्त्रैण शृंगारिकता का भाव परिलक्षित होता है ।

अब हम रीतिकालीन साहित्य की प्रमुख प्रवृत्तियों का थोड़ा विश्लेषण करेगे । यो तो रीतिकाल का समय १७००-१९०० तक माना जाता है, किन्तु जैसा कि पहले कहा जा चुका है, रीति काल की प्रवृत्तियाँ १७०० के काफी पहले साहित्य मे लक्षित होने लगी थीं । इसके पहले कई लेखको ने अलंकार आदि पर ग्रंथो की रचना की किन्तु यह निश्चित है कि 'कवि प्रिया' और 'रसिक प्रिया' के लेखककेशव को ही रीति काल के प्रथम आचार्य होने का गौरव मिलना चाहिए । इनके लगभग आधी शताब्दी के बाद रीति काल की रचनाओ का अखंड स्रोत बहा, पर उस स्रोत ने आचार्य केशव के मार्ग पर न चल कर एक भिन्न ही दिशा पकड़ी ।

आचार्य केशव ने साहित्य निरूपण के लिए अपने सामने संस्कृत के आचार्य भामह और उद्भट्ट का आदर्श रखा । किन्तु केशव के पचास वर्ष बाद रीति-ग्रंथो की जो अखंड परंपरा चली उसके लेखकों ने आनंदवर्धनाचार्य, मम्मट और विश्वनाथ द्वारा प्रदर्शित पथ को ग्रहण किया । हिन्दी के अलंकार-ग्रंथ ज्यादातर 'चंद्रालोक' और 'कुचलयानंद' के आधार पर

वने। कही कही 'काव्य प्रकाश' और 'साहित्य दर्पण' का प्रभाव भी दीख पड़ता है।

सन् १७०० के कुछ बाद चितामणि त्रिपाठी ने 'काव्य-विवेक', 'कविकुल-कल्पतरु' और 'काव्य-प्रकाश' तीन ग्रंथों की रचना की जिनमें उन्होंने काव्य के समस्त अंगों पर विस्तारपूर्वक लिखा। रीतिकाल का आरंभ यही से मानना चाहिए। इसके बाद लक्षण ग्रंथों की एक परिपाटी चल पड़ी और दो शताब्दी के अन्दर इस प्रकार के सैकड़ों ग्रंथों की रचना हुई। हिन्दी-साहित्य में एक विचित्र दृश्य देखने में आया। कवि लोग पहले रस अथवा अलंकार के लक्षण बताते, बाद में उसके स्पष्टीकरण के लिए काव्य-रचना करते थे। आचार्य और कवि के कार्य में विशेष भेद न रहा। इसके परिणाम स्वरूप आचार्यत्व का अपने सच्चे स्वरूप में विकास न हो पाया। आचार्यत्व के लिए जिस गंभीर अध्ययन और मनन की आवश्यकता थी प्रत्येक कवि में उसका होना असंभव था। इन अधिकांश कवि आचार्यों द्वारा जो काव्यांग निरूपण हुआ वह अपूर्ण और कही कही भ्रामक रहा। केवल इनके ग्रंथों पर निर्भर रह कर साहित्य के स्वरूप को समझने की आशा बुरासा मात्र है। यद्यपि इस काल का नाम रीति-काल पड़ गया है, जिसका अर्थ है रस, अलंकार, पिङ्गल आदि की विशिष्ट रीति पर काव्य-रचना करना। हमें इस बात का सदैव स्मरण रखना चाहिए कि इस काल में साहित्य शास्त्र का कोई विशद विवेचन नहीं हो पाया। रीति कविता राजाओं और सामन्तों के आश्रय में पली है अतएव उसकी अतःप्रेरणा और स्वरूप को कवियों और उनके आश्रयदाता दोनों के संबंध से ही समझा जा सकता है। इन लक्षण ग्रंथों के रचयिता कवियों के आश्रयदाता छोटे पैमाने पर राज दरबार की प्रतिच्छाया थे। गुणी जनो का सरस काव्य इनके लिये विनोद और भोग के साधन से अधिक न था। इन रीति निर्माता कवियों के लिये कविता

मूलतः एक ललित कला थी जिसके बल पर ये अपनी मनोरंजन कर सकने की शक्ति का प्रदर्शन करते थे ।

आचार्य दामन ने रीति शब्द का इस अर्थ में प्रथम बार प्रयोग किया था । उनके मतानुसार "विशिष्टा पद-रचना रीतिः" अर्थात् विनिष्ट पद रचना ही रीति है । वह पद-रचना दोषों से मुक्त और अलंकारों से सज्जित होनी चाहिए ।

अंग्रेजी साहित्य की 'क्लेसिकल ऐज' और हिन्दी-साहित्य के रीति युग में बहुत कुछ समानता है । दोनों में ही भाषा, अलंकार और छंद आदि की सफाई ही प्रबल मानी गई है । यदि काव्य का वाह्यांग सुन्दर है तो विचार और भावों के सौन्दर्य पर अधिक ध्यान देने की आवश्यकता नहीं है । काव्य के आन्तरिक पक्ष पर इस काल के लेखकों का ध्यान गया ही नहीं । काव्य का कला पक्ष ही कवियों का साध्य था ।

रीतिकाल के अधिकांश कवियों की लक्षण रचना मस्कृत की पुस्तकों पर आधारित है और उनमें से सबको आचार्यत्व का माहा न होनेके कारण उनके लक्षण कही कही अवृत्ते भी हैं । मिखारीदास ने अपने 'काव्य-निर्णय' में काव्यांगों का सांगोपांग विवेचन किया है । उन्होंने एक सय से बड़ा महत्व का काम यह किया कि अपने ग्रंथ में हिन्दी-कविता की तुल्य अथवा अत्यानुप्रास का भी समावेश किया । संस्कृत कविता में तुल्य नहीं होती । दास हिन्दी के प्रथम रीति कवि थे जिनका ध्यान इस महत्वपूर्ण विषय की ओर गया ।

इसमें सन्देह नहीं है कि इस काल के लक्षण ग्रंथ लेखक सच्चे अर्थ में कवि थे । उनका हृदय बड़ा ही भावुक था । दिखावे के लिए अथवा परंपरा पालन के लिए भले ही उन्होंने आचार्यत्व की पगड़ी समय समय पर अपने सिर पर रख ली हो, किन्तु उनका असल उद्देश्य था अपने हृदय के उमड़ते हुए भावों को पद्य बद्ध करना । हिन्दी-साहित्य को इससे एक

बड़ा भारी लाभ यह हुआ कि उसमें रसो और अलंकारो के इतने अधिक और इतने सुन्दर उदाहरण लिखे गये कि वे संस्कृत साहित्य के तत्सवर्धी उदाहरणों के भी आगे निकल गये। रसो में शृंगार रस पर ही सबसे अधिक लिखा गया और अलंकारो की अपेक्षा नायिका भेद तथा नखशिख धर्षण ने कवियों के चित्त को अधिक आकर्षित किया। काव्य में कला का स्तुतन्त्र महत्व माना गया और उसकी साधना उसी के निमित्त होने लगी। इन कवियों की भावुकता और शृंगारिकता का स्वरूप भी बड़ा स्वस्थ है। कवियों में किसी प्रकार की घुमडन या मानसिक छलना नहीं है। उनके काव्य में कही अप्राकृतिक गोपन अथवा दमन से उत्पन्न ग्रन्थियाँ नहीं हैं। पर इसका परिणाम यह हुआ कि इन कवियों की जीवन वृत्तियाँ उच्चतर सामाजिक अभिव्यक्ति से वंचित रही।

जहाँ एक ओर हिन्दो-साहित्य के अण विशेष का इतना चतुर्मुखी विकास हुआ वहाँ उसके अन्य अणों के विकास में बाधा पड़ना अनिवार्य था। साहित्य की द्वारा अपने मुक्त रूप में न बह सकी। प्रकृति और मानव जीवन के अन्य सुन्दर आकर्षक तथा चित्त पाशवों की ओर से इस युग के साहित्य-सृष्टा उदामीन हो रहे। इस काल के ग्रंथों का अध्ययन करने से ऐसा जान पड़ता है मानो इन कवियों के लिए समस्त ससार और जीवन केवल नायिका और उसके नखशिख में ही सीमित हो गया है। जैसा कि कहा जा चुका है मुगल साम्राज्य भौतिक वैभव और विलास के उत्कर्ष तथा अपकर्ष की एक अत्यन्त मानवीय कथा है। उस युग में विलास का जो प्रखर नद उमड़ पड़ा था, साहित्य में उसका प्रतिबिम्बित होना अत्यन्त स्वाभाविक था। भाषा की अभिव्यञ्जना शक्ति भी एक सीमित दायरे में घूमने लगी। कवियों के व्यक्तित्व में भेद करना कठिन हो गया। क्योंकि सब का ध्यान काव्य के बाह्य पर था जो एक निश्चित प्रणाली पर रचा जाता था। रचनाओं में कवियों के अंतर

की झलक पकड़ना बड़ा कठिन हो गया। किन्तु यह स्वीकार करना पड़ता है कि शृंगार की मुक्तक रचना की जो रमणीय भाँकी रीतिकाल में सजाई गई वह अन्यत्र दुर्लभ है।*

रीति काल में सैकड़ों कवियों ने अपनी कविता में एक ही भाषा का उपयोग किया है। इसके बावजूद भी भाषा में व्याकरण की व्यवस्था का अभाव ही रहा। वाक्य-रचना में भी दोष पाये जाते हैं। भूषण वीर रस की तो सुन्दर कविता करते थे किन्तु भाषा उनकी भी बिल्कुल दोष-रहित नहीं है। शब्दों का रूप स्थिर नहीं हो सका और तुक तथा लय की खातिर उन्हें मनमानी ढंग से कवि लोग तोड़ मरोड़ भी लेते थे। इन सब बातों के परिणाम स्वरूप भाषा को कोई एक निश्चित स्थिर रूप प्राप्त न हो सका।

कवि ब्रज और अवधी का मनमाना मिश्रण अपनी कविता में करते थे। यह एक सामान्य सिद्धांत है कि जब एक भाषा साहित्यिक हो जाती है तब वह एक प्रदेश विशेष के शब्दों और उपयोगों तक ही सीमित नहीं रहती। अन्य प्रदेशों के शब्द और मुहावरे भी उसमें कालांतर में मिल जाते हैं। यही बात ब्रजभाषा के सवय में भी हुई। सूरदास तक की

*डा० नगेन्द्र के शब्दों में जहाँ तक रूप अर्थात् विषयगत सौन्दर्य का संबंध था इन नयनों की ध्यास अमिट थी। एक ओर बिहारी जैसे सूक्ष्मदर्शी कवि की निगाह सौन्दर्य के वारीक संकेत को पकड़ सकती थी, तो दूसरी ओर भतिराम, देव, घनानन्द, पद्याकार जैसे रससिद्ध कवियों की तो सम्पूर्ण चेतना ही जैसे रूप के पर्व में ऐन्द्रिक आनन्द का पान कर उत्सव मानने लगती थी। नयनोत्सव का ऐसा रंग विद्यापति को छोड़ प्राचीन साहित्य में दुर्लभ है।

भाषा में मोर, हमार सरीखे पूर्वी शब्द मिलते हैं। दासजी ने अपने 'काव्य-निर्णय' में इस मिश्रित भाषा का समर्थन किया है। एक स्थान पर वे लिखते हैं—

तुलसी गंग बुचौ भए सुकविन के सरदार ।

इनके काव्यन में मिली भाषा विविध प्रकार ॥

दासजी ने परंपरागत हिन्दी-साहित्य पर बहुत ही गंभीर रूप से भ्रमन किया था और उन्होंने ब्रजभाषा को ही काव्य-भाषा कहा है। रीति-काल के साहित्य ने मुगल-साम्राज्य को उत्कर्ष के शिखर पर पहुँचते देखा था अतः स्वाभाविक है कि फारसी के शब्द काफी संख्या में हिन्दी काव्य भाषा में युक्त होने लगे।

रीति-काल के कवियों ने अपनी कविता अधिकतर कवित्त और सवैया में ही लिखी है। कवित्त शृंगार के लिए अत्यन्त ही उपयुक्त छन्द है। इस काल में शृंगार और वीर रस विशेष कर शृंगार की कविता प्रधान रूप से हुई है। अतः रीति काल बिना किसी अड़बट के शृंगार-काल का पर्याय कहा जा सकता है। जैसा कि स्वाभाविक है यह शृंगार कहीं कहीं शिष्टता की सीमा पार कर अवलीलता के पंक में भी गिर गया है। किन्तु इसके लिए उस समय का विलासी समाज जिम्मेदार है।

रीतिकाल के बारे में मुख्य मुख्य बातें ऊपर लिखी जा चुकी हैं। अब हम नीचे इस काल के प्रमुख कवियों का संक्षिप्त विवरण देते हैं। पाठक देखेंगे कि इन कवियों के प्रतीक और उपमान प्रायः विलास से सम्बद्ध हैं। प्रकृति के क्षेत्र में रति के उद्दीपन उनके पास है—भौतिक जीवन में नागरिक विलास की वस्तुओं से वे आगे नहीं गये। वहीं उनके प्रिय उपकरण रहे, साथ ही भौतिक रस की उपासना करते हुए भी इन कवियों में इतना नैतिक बल नहीं था कि अपने विलास जर्जर मन से वे भक्ति रस

में अनास्था प्रकट करते। दृष्टिकोण में विस्तार और गांभीर्य का अभाव है। लगता है कवियों की मौलिक सृजन क्षमता नष्ट हो चुकी थी—केवल रीतियों की दासता रह गई थी। धर्म भी इस युग में आकर धर्माभास मात्र रह गया था। उसका स्वस्थ और नैतिक रूप नष्ट हो चुका था। भक्ति उनके लिये एक मनोवैज्ञानिक कवच मात्र रह गई थी। जीवन में वासना, रसिकता और काम की अधिकता में उनके धर्म और मन को राधाकृष्ण का नाम किसी प्रकार आश्वासन देता रहा होगा। रीतिकाल की हिन्दी कविता को जनता का साहित्य नहीं कहा जा सकता। उसमें कृत्रिम भावना और अतिशयोक्ति की बहुलता है। ये अतिशयोक्तियाँ भी जायसी की अतिशयोक्तियों की भाँति प्रेम के रस और पीर में डूबी नहीं हैं। उसकी प्रेरणा का स्रोत जनसाधारण के जीवन से नहीं उद्भूत हुआ था। यही कारण है कि उसका इतना व्यापक प्रभाव लोक-जीवन पर न पड़ सका जितना सन्तकाव्य का पड़ा।

(१) चिंतामणि त्रिपाठी—ये वीर रस के प्रसिद्ध कवि भूषण के अग्रज थे। इनका जन्म सं० १६६६ के आसपास माना जाता है। शिवसिंह सरोज के अनुसार ये काफी समय तक नागपुर के भोसला मकरंद शाह के यहाँ रहे और वहाँ छंदशास्त्र पर 'छंद विचार' नामक एक वृहत् ग्रंथ की रचना की। इसके अतिरिक्त ये पुस्तकें भी इन्होंने लिखी हैं—काव्य विवेक, कविकुल कल्पतरु, काव्य प्रकाश और रामायण। रामायण कवित्त आदि छंदों में लिखी गई है और बहुत ही सुन्दर बन पड़ी है।

इन्होंने बड़ी ही शुद्ध और सरस ब्रज भाषा का प्रयोग किया है। यद्यपि इन्होंने काव्य के सभी अंगों पर विस्तार पूर्वक लिखा है, तथापि

इसमें सदेह नहीं कि ये एक ऊँचे दर्जे के कवि थे । इनके वर्णन वड़े ही सरस और सुन्दर हुए हैं । एक उदाहरण दिया जाता है—

सरद ते जल की ज्यों दिन तें कमल की
ज्यों घन तें ज्यों थल की निपट सरसाई है ।
घन तें सावन की ज्यों आप तें रतन की
ज्यो गुनत सुजन की ज्यो परम सुहाई है ॥
चितामनि कहै आछे अच्छरन छन्द की,
ज्यों, निसागम चन्द की ज्यों दृग सुखदाई है ।
नग तें ज्यों कंचन बसन्त तें ज्यों वन की,
यों जोवन तें तन की निकाई अधिकाई है ॥

अथवा—

जोखी चरचा ज्ञान की, आछी-मन की जीति ।
संगति सज्जन की भली, नीकी हरि की प्रीति ॥

इनकी भाव प्रतिपादन और विषय वर्णन की शैली मार्मिक है । उसमें एक सहज आकर्षण है ।

श्वेनी—यों तो वेनी नाम के एक से अधिक कवि हो गए हैं, पर यहाँ हमारा अभिप्राय असनी के बन्दीजन से है । स० १७०० के आसपास इनका होना पाया जाता है । वैसे तो इनके फुटकल पद्य ही इधर उधर सुनाई पड़ते हैं, पर ऐसा अनुमान किया जाता है कि इन्होंने भी नायिका भेदादि व पद्मस्तु पर कुछ पुस्तकें लिखी होगी । इनकी कविता

*कविता कौमुदीकार पं० रामनरेश त्रिपाठी के अनुसार वेनी के नाम पर चलने वाली हास्थरस की या दिल्ली की कवितायें इन्हीं की बनाई हुई हैं ।

साधारण कोटि की है। पर इनकी भाषा चलती हुई और अनुप्रास से अलंकृत होती थी। एक उदाहरण देखिये—

छहरें सिर पै छबि मोर पखा उनकी नथ के मुकता बहरें ।
फहरें पियरो पट बेनी-इतै, उनकी चुनरी के भूबा भहरें ॥
रसरंग भिरे अभिरे हैं तमाल बोंठ रस ब्याल जहं लहरें ।
नित ऐसे सनेह सौं राधिका स्याम हमारे हिये में सदा बिहरें ॥

(३) महाराज जसवंतसिंह—ये मारवाड़ के प्रसिद्ध प्रतापी हिन्दू राजा थे और शाहजहाँ तथा औरंगजेब ने इन्हें अनेक युद्धों में भेजा था। इतिहास के पाठको से ये कथाएँ छिपी नहीं हैं। ये महाराज गजसिंह के पुत्र थे और इनका जन्म स० १६८३ में हुआ था। ये कविता के बड़े प्रेमी और उसके मर्म को समझने वाले थे। यही कारण है कि रीति युग के इने गिने आचार्यों में इनकी गणना होती है। एक अच्छे साहित्यकार होने के अतिरिक्त ये अत्यन्त ज्ञानी पुरुष थे। राजा विद्या प्रेमी थे अतः स्वभाविक था कि इनके शासन काल में साहित्यकारों और कवियों को खूब प्रोत्साहन मिला।

महाराज जसवंत सिंह ने हिन्दी-साहित्य क्षेत्र में एक आचार्य के पद से प्रवेश किया, और उन्होंने कार्य भी आचार्य का ही किया। अपना प्रसिद्ध ग्रन्थ 'भाषा-भूषण' इन्होंने संस्कृत के 'चंद्रालोक' को आदर्श मान कर लिखा। एक पद्य में ही लक्षण और उदाहरण दोनों का समावेश कर दिया गया है। इससे अलंकार प्रेमियों ने इस ग्रन्थ को गले का हार बना रखा है। 'भाषा-भूषण' के अतिरिक्त इन्होंने और भी ग्रन्थ लिखे हैं जिनमें से मुख्य ये हैं—प्रबोध चंद्रोदय नाटक, अनुभव-प्रकाश, सिद्धान्त सार, आनंद-विलास, सिद्धान्त बोध, अपरोक्ष सिद्धान्त। ये सब ग्रन्थ पद्य में हैं।

भाषा-भूषण का दोहा देखिये—

अलंकार अत्युक्ति यह वरनत अतिसय रूप
जाचक तेरे दान तें, मये कल्पतरु भूप

भाषा-भूषण पर कुछ टीकाएँ भी लिखी गई हैं। सं० १७९२ में चसीवर ने 'अलंकार-रत्नाकर' नामक टीका लिखी। प्रतापसाहि और गुलाब कवि ने भी इसकी टीकाएँ लिखी हैं। जसवत सिंह के कुछ और दोहे देखिये—

मैंन कमल ये ऐन हं, और कमल केहि काम ।
गमन गरत नीकी लगै, कनक-लता यह वाम ॥
परजस्ता गुन और को, और बिषे आरोप ।
होय सुधाकर नाहि ये, धदन सुधाधर ओप ॥

।बिहारी लाल—रीतिकाल के सत्रसे अधिक लोकप्रिय कवियों में बिहारी का स्थान अत्यन्त ऊँचा है। संवत् १६६० के लगभग ग्वालियर के पास दसुवा गोविंदपुर ग्राम में आपका जन्म हुआ था और जात के आप साधुर चौबे थे। जयपुर-नरेश पर इनके दोहे के प्रभाव की कथा प्रसिद्ध है। अपनी छोटी रानी के सौन्दर्य जाल में जयपुर के राजा जयसिंह ऐसे चलभे कि वे राज-काज की ओर से बिल्कुल उदासीन हो गये, यहाँ तक कि उन्होंने महलों के बाहर निकलना ही बंद कर दिया। तब बिहारी ने निम्नलिखित दोहा किसी प्रकार जयसिंह के पास पहुँचाया—

नाहि पराग नाहि मधुर मधु, नाहि विकास एहि काल ।
अली कली ही सों विष्णो,आगे कौन हवाल ॥

कहते हैं कि यह दोहा पढ़ कर महाराज एकदम महल के बाहर आ गए और बिहारी के काव्य-कौशल पर इतने मुग्ध हुए कि उन्होंने बिहारी के प्रत्येक दोहे पर एक अक्षरफेरे देने का निश्चय किया। इस प्रकार बिहार

ने जो सात सौ दोहे लिखे वे सगृहीत होकर 'बिहारी संतसई' के नाम से हिन्दी-साहित्य में प्रसिद्ध हुए।

भृंगार के क्षेत्र में 'बिहारी-संतसई' एक अनुपम ग्रंथ माना जाता है और यह ग्रंथ इतना लोकप्रिय और प्रसिद्ध हुआ कि इस पर दर्जनो टीकाएँ लिखी गईं। इनमें सब से अधिक प्रामाणिक स्व० बाबू जगन्नाथदास 'रत्नाकर' की टीका 'बिहारी-रत्नाकर' मानी जाती है।

बिहारी की लिखी और कोई पुस्तक नहीं मिलती। किन्तु उनकी 'संतसई' ही उन्हें अमर कर देने के लिए पर्याप्त है। मुक्तक छंद दोहे को अपने उत्कर्ष की चरम सीमा पर पहुँचाने के कारण स्व० शुक्ल जी ने बिहारी की भूरि भूरि प्रशंसा की है। प्रबन्ध तो सपूर्ण मानव जीवन को लेकर चलता है, किन्तु मुक्तक में तो केवल जीवन के किसी एक मनोरम पार्श्व की लुभावनी भाँकी की झलक ही सम्भव है जिसे पाकर नेत्र सफल हो जाते हैं। बिहारी ने दोहे नहीं लिखे, रस की छोटी छोटी गागरो की सृष्टि की है और इन गागरो में रस का सागर भर दिया है। इनकी उक्ति में वैचित्र्य और मधुरता का सुन्दर समिश्रण मिलता है। इनकी कल्पना बड़ी ही चित्रविधायिनी थी और दोहो में वर्ण्य विषय का चित्र खड़ा कर देती थी। अनुभाव और हावो का सुन्दर वर्णन किया गया है। प्रत्येक दोहे में भाव, रस और अलंकार झलके पड़ते हैं।

इतना अवश्य कहना पड़ता है कि कल्पना की उड़ान में कहीं कहीं कवि स्वाभाविकता को भूल गया है। बिहारी ने अपनी जिस अमूल्य सूक्त को रस, अलंकार और छंद के झमेले में खर्च कर दिया यदि उसका उपयोग मानव हृदय की छानबीन में हुआ होता तो निश्चित ही वे हमें और ऊँची वस्तु दे जाते। कला-पक्ष बिहारी की कविता का अनुपम है, किन्तु मर्म को प्रभावित करने वाली भावधारा का उसमें अभाव है। बिहारी का प्रेम भी बहुत कुछ जमीन की चीज ही रहा।

अतः भावके लिए वर्णित इनके दोहो से क्षुब्ध हृदय को पूर्ण सन्तोष नहीं होता, हाँ इन दोहो में चोट करने की शक्ति है और रूप के प्रकाशन से वे जगमगा उठे हैं।

भृंगार के दोहो के अतिरिक्त बिहारी ने कुछ नीति संबंधी दोहे भी लिखे हैं किन्तु उनमें से बहुत कम को विशुद्ध काव्य की सजा दी जानी चाहिए।

भूषण और देव ने काव्य भाषा के साथ कही कही जो निर्दयता दिखाई है, बिहारी में वह नहीं पाई जाती। उनकी भाषा चलती हुई होने पर भी साहित्यिक कही जायगी। बिहारी नये शब्द गढ़ने के चक्कर में भी नहीं पड़े। इनके दोहो के बारे में प्रायः यह दोहा सुनने में आता है—

सतसैया के दोहरे ज्यों नाबिक के तीर ।

देखत में छोटे लगै, घाव करै गंभीर ॥

नीचे इनके कुछ दोहे उद्धृत किये जाते हैं—

मेरी भव बाधा हरो, राधा नागरि सोय ।

जा तनु की भाँई परे, श्याम हरित झुति होय ॥

इक भीजे चहले परे, बूढ़े बहे हजार ।

कितै न अवगुन जग करत, ये नै चढ़ती वार ॥

वतरस लालच लाल की, मुरली बरी लुकाय ।

सौँह करै भौंहन हँस, देन कहै नटि जाय ॥

निस भँधियारी नील पट, पहिरि चली पिय गेह ।

कहो डुराई क्यों डुरै, दीप सिखा सी देह ॥

मंङ्गल—ये बुदेलखडी (जैतपुर निवासी) थे और स० १७१६ में इनका वर्तमान होना पाया जाता है। खोजने पर इनके कुछ ग्रंथों का पता लगा है किन्तु कोई ग्रंथ अभी तक प्रकाशित नहीं हो सका है। इनके फुटकर छंद ही इधर उधर सुनाई पड़ते हैं। इनके जिन ग्रंथों का पता

लगा है कृतके नाम ये है—रस-रत्नावली, रस-विलास, जनक-पचीसी, जानकी जू को ब्याह और नैनपचासा।

इनके उपलब्ध पद्यों को पढ़ने से जान पड़ता है कि ये बड़े ही भावुक हृदय के कवि थे। भाषा इनकी चुस्त और साफ सुथरी है। अन्य कवियों के समान भाषा के साथ खिलवाड़ करने की प्रवृत्ति इनमें नहीं दिखाई पड़ती।

मतिराम—परंपरा के अनुसार ये चितामणि और भूषण के भाई ठहरते हैं और रीतिकाल के चोटी के कवियों में इनका स्थान है। ये स० १६७४ में जिला कानपुर में तिकवाँपुर नामक स्थान में पैदा हुए थे। बूढ़ी के महाराज भार्वांसिंह के यहाँ रह कर इन्होंने अपने प्रसिद्ध ग्रंथ 'ललित-ललाम' की रचना की। इनके अन्य ग्रंथ ये हैं—छंद सार, रसराज, साहित्य सार और लक्षण-शृंगार। इनमें 'रसराज' इनका सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ माना जाता है। एक मतिराम-सतसई का भी पता लगा है जिसके दोहे सरसता में विहारी के दोहों से टक्कर लेते हैं।

मतिराम की रचना की सबसे बड़ी विशेषता है उनकी भाषा की स्वामाविक सरसता। अनेक रीति ग्रंथकारों ने भाषा के साथ खेल किया है, किन्तु मतिराम ने उसे उसके स्वामाविक रूप में ही प्रयुक्त किया है। रसालंकार के लिए भाषा की दुर्दशा नहीं की गई है। उनकी रचनाओं में अभिव्यक्त भाव के सबंध में भी यही बात लागू होती है। अपनी स्वामाविक कवि प्रेरणा के प्रति ये पूर्ण ईमानदार रहे और भाषा और भाव में कोई कृत्रिमता न होने के कारण ही मतिराम का रीतिकाल के कवियों में बहुत ऊँचा स्थान है।

ललितललाम और रसराज अत्यन्त ही सरस और सुबोध हैं अतः ये रस और अलंकार के प्रेमियों के बड़े ही प्रिय ग्रंथ हैं। इतनी दोष रहित और चलती हुई साफ सुथरी काव्य भाषा लिखने में पद्माकर को छोड़

कर अन्य रीतिकालीन कवि मतिराम के समकक्ष नहीं आता। इनकी कविता का एक नमूना देखिये—

सोने कैसी-वेली अति सुन्दर नवेली बाल,
ठाढ़ी ही अकेली अलवेली द्वार महियाँ ।
मतिराम अँखियाँ सुधा की बरषा सी भई,
गई सब बीठि बाके मुख-चंद्र पहियाँ ॥
नैक नीरे जाइ करि बातनि लगाय करि,
कछु मन पाइ हरि बाकी गही बहियाँ ।
सैननि चरचि लई गौननि थकित भई,
नैननि में चाह करै नैननि में नहियाँ ॥

प्रसादपूर्ण, सरल, कोमल भाषा जो भावों को अत्यन्त सरसता से व्यक्त कर दे यह मतिराम की विशेषता है। भाषा के माधुर्य के साथ भावों की उत्कृष्टता भी है।

भूषण—हिन्दी-साहित्य में वीर रस काव्य के गायकों में भूषण का अत्यन्त ऊँचा स्थान है। इनके असल नाम का पता-नहीं लगता। ये चित्तौड़गढ़ और मतिराम के भाई कहे जाते हैं और इनका जन्म सं० १६७० और मृत्यु सं० १७७२ के लगभग हुई थी। महाराज शिवाजी और छत्रसाल इनके आश्रयदाता थे और अपनी ओजस्विनी कविता में भूषण ने इन्हीं हिन्दू लोकनायकों के शौर्य के गान गाये हैं और इन्हें मुसलमानी शासन के खिलाफ जिहाद बोलने के लिए उत्साहित किया है। जब ये छत्रसाल के यहाँ गये तो स्वयं छत्रसाल ने इनकी पालकी में कछा लगा दिया। स्वयं शिवाजी के संवत्स में यह कथा प्रचलित है कि भूषण के एक कवित्त को उन्होंने कई बार सुना और इनाम में लाखों रुपये भूषण को दे दिये।

भूषण के बारे में अक्सर एक प्रश्न पूछा जाता है। भूषण जनता के प्रतिनिधि कवि थे अथवा अपने आश्रयदाता की यथार्थ अथवा कल्पित वीरता के अतिरंजित गान करने वाले केवल भाट ? इतिवृत्त का थोड़ा सा भी ज्ञान रखने वाले यह जानते हैं कि शिवाजी और छत्रसाल मुसलिम दासता के अंधकारपूर्ण युग में स्वतंत्रता की आशा के दो छुतिमान नक्षत्र थे। पराजित हिन्दू जनता की समस्त आशा ये ही थे। भूषण स्वयं प्रतिभाशाली कवि और जागरूक व्यक्ति थे। जब शिवाजी और छत्रसाल ने मुसलिम सत्ता के विरोध में अपनी आवाज बुलंद की तो उनको भारत की समस्त हिन्दू जनता की सहानुभूति और समर्थन प्राप्त हुआ। यही कारण है कि मुट्ठी भर सवारो की सहायता से उस वीर भराटे ने औरंगजेब को नाको चने चबवा दिया। भूषण ने यह सब देखा और समझा। उनके भावुक हृदय की वीणा स्वयं ही भङ्गृत हो उठी और उनके कंठ से वीर रस की कविता का जो प्रखर नद उमड़ा उसने समस्त हिन्दू जनता को अभिभूत कर दिया। अतः हम बिना किसी अतिशयोक्ति के कह सकते हैं कि भूषण जनता के सच्चे अर्थों में प्रतिनिधि कवि थे। वे तत्कालीन जन-जागरण के दूत थे।

परंपरा पालन के हेतु भूषण ने लक्षण ग्रंथों की भी रचना की थी। पर प्रधान रूप से वे वीर रस के ही कवि थे। उनकी कविता कितनी ओजमयी, कितनी वीर दर्पपूर्ण और वीरो के हृदय को युद्ध के लिए कितनी प्रेरित करने वाली है, इस सबंध में कुछ कहना चर्चित-चर्चण मात्र होगा। स्वयं एक दो छंद पढ़ कर इस सत्य की जाँच की जा सकती है। बड़ी सशक्त और वीरोत्साहमयी रचना इनकी है।

भूषण के लिखे हुए ग्रंथों में से 'शिवराजभूषण', 'शिवाबावनी', और 'छत्रसाल दसक' ये ग्रंथ ही मिलते हैं। भूषण उल्लास, दूषण उल्लास और भूषण हजारा ये तीन ग्रंथ उनके और माने जाते हैं। रीति परंपरा को

निभाने के लिए भूषण ने 'शिवराज-भूषण' की रचना की, पर वह उत्तम रीति-ग्रंथों की कोटि में नहीं आता। उसमें कहीं लक्षण अघूरे हैं तो कहीं उदाहरण दोषपूर्ण। भूषण ने भाषा के साथ वही ही स्वच्छदता से काम लिया है। हृषित वाक्य-रचना और व्याकरण दोष अनेक स्थलों पर पाये जाते हैं। उनकी भाषा में व्यवस्था का अभाव है। शब्दों को तोड़ने मरोड़ने के अतिरिक्त मनगढ़त शब्दों का भी काफी प्रयोग किया है। इनकी कविता का एक उदाहरण दिया जाता है—

दारा की न दोर यह, रार नहीं क्षजुवे को,
 बाँधियो नहीं हैं कैषों मीर सहवाल को ।
 मठ विवचनाय को, न दास ग्राम गोकुल को,
 देवो को न देहरा, न मंदिर गोपाल को ॥
 गाढ़े गढ़ लीन्हें अब वंदो कतलाम कीन्हें,
 ठौर ठौर हासिल उगाहत हैं साल को ।
 बूझति है बिल्ली सो सेभारे क्यों न बिल्लीपति,
 धक्का आनि लाग्यो शिवराज महाकाल को ॥

कुलपति मिश्र—ये विहारीलाल के भानजे कहे जाते हैं और विहारी के आश्रयदाता महाराज जयसिंह के पुत्र महाराज रामसिंह के यहाँ रहते थे। इनका 'रस रहस्य' नामक ग्रन्थ प्रसिद्ध है। इसके अतिरिक्त इनके द्रोणपर्व, युविततरंगिणी, नखशिख और संग्रामसार नामक ग्रंथ भी मिले हैं।

इनका 'रस रहस्य' मम्मट के 'काव्यप्रकाश' पर आधारित है। इस ग्रंथ में इन्होंने कहीं कहीं गद्य का भी उपयोग किया है। किन्तु यह ग्रंथ उतना सुबोध और स्पष्ट न बन सका जितना इसे होना चाहिए था। ब्रजभाषा पर इनका अच्छा अधिकार था।

देवदत्त—हिन्दी-साहित्य के प्रसिद्ध कवि देव यही देवदत्त हैं। रीतिकाल के प्रतिनिधि कवियों में देव का अत्यन्त ऊँचा स्थान है। हिन्दी-साहित्य में बिहारी और देव को लेकर जो विवाद उठे है उससे सभी साहित्य-प्रेमी परिचित हैं।

महाकवि देव का जन्म सं० १७३० में इटावा में हुआ था। ये संनाढ्य ब्राह्मण थे और कहा जाता है कि इन्होंने अपने जीवनकाल में ७२ ग्रंथों की रचना की। ये एक ही स्थान पर नहीं रहे क्योंकि इन्हें कोई सामर्थ्यवान् उदार आश्रयदाता नहीं मिला। इन्होंने भ्रमण भी खूब किया और यही कारण है कि इनकी रचनाओं में अनुभव और वर्णन की विविधता पाई जाती है। इनके 'जाति-विलास' में विभिन्न प्रदेशों की स्त्रियों का वर्णन है। औरंगजेब के पुत्र आजमशाह के आश्रय में रह कर इन्होंने 'अष्टयाम' और 'भावविलास' की रचना की। इनके प्रसिद्ध ग्रंथ ये हैं—भावविलास, भवानी विलास, सुजान विनोद, प्रेमतरंग, राग रत्नाकर और अष्टयाम।

देव शृंगार रस में आपाद मस्तक मग्न थे। इनकी कविता में शृंगार रस ही विशेष उत्कर्ष को प्राप्त हुआ है। रीति काल की परंपरा के अनुसार देव ने कवि और आचार्य दोनों का कार्य निवाहने का प्रयत्न किया। किन्तु जैसा कि पहले कहा जा चुका है रीति काल के कम कवियों में ही आचार्यत्व की क्षमता थी। देव भी आचार्यत्व के क्षेत्र में सफल न हो सके। शायद इसका एक कारण ब्रज-भाषा थी। ब्रज-भाषा में अंतर की सूक्ष्म से सूक्ष्म वृत्तियों की काव्यात्मक अभिव्यक्ति तो सदियों से होती चली आई थी, किन्तु सूक्ष्म गूढ़ विवेचना और निरूपण के वह उपयुक्त न थी।

देव चित्रणकला, अभिव्यजना, वर्ण योजना और रस-उत्कर्ष सभी दृष्टियों से महान् कवि है। मधुर के साथ साथ विराट पर भी कही कही उनका पूर्ण अधिकार दिखाई देता है। देव में आवेग और तदनुरूप तन्मयता

भी है। गीति तत्त्व का उनमें प्राधान्य है। उनकी सूक्ष्म रसमय सौंदर्य चेतना विद्यापति के आत्मरस में डूबे सौंदर्य चित्रों की याद दिलाती है। भाषा और भाव का वैसा ही मादक संगीत और शब्दशिल्प है। निश्चय ही वे रीति काल के सर्वश्रेष्ठ कवि कहे जा सकते हैं।

देव की मौलिक प्रतिभा का कायल होना पड़ता है। कवि वे निस्संदेह उत्तम कोटि के थे। कभी कभी यह देख कर खेद होता है कि ऐसी मौलिक प्रतिभा की अविकाश स्फूर्ति प्यारी और प्यारे के संयोग, वियोग और विलास-वर्णन में खर्च होती है। इन्होंने कुछ वैराग्य सबवी कविता भी की है। किन्तु उसे पढ़ कर ऐसा जान पड़ता है कि यह मन की किसी स्वतंत्र वैराग्य तार की झकार नहीं है, बरन भोग विलास से जर्जर मन की प्रतिक्रिया मात्र है। इनकी कविता का एक उदाहरण नीचे दिया जाता है—

कोई कहो कुलटा कुलीन अकुलीन कहाँ,
कोई कहो रंकिनी कलंकिनी कुनारी हों।
कंसो नरलोक परलोक बर लोकनि में,
लौन्हीं नं अलोक लोक लोकनि ते न्यारी हों ॥
तन जाड, मन जाड, 'देव' गुरुजन जाड,
प्राण-किन जाड टेक टरति न टारी हों।
बृन्दावन बारी वनवारी की मुकुट बारी,
पीत पट बारी बहि मूरति पै बारी हों ॥

भिखारीदास—हिन्दी-साहित्य में ये 'दास' के नाम से प्रसिद्ध हैं। इनका पूरा नाम भिखारीदास है। इनका जन्म सं० १७५५ के लगभग प्रतापगढ़ के टथोगा गाँव में हुआ था। ये कायस्थ थे। इन्होंने निम्नलिखित ग्रन्थ लिखे हैं—रस सारांश, छंदोर्णव पिंगल, काव्य-निर्णय, शृंगार-निर्णय, नाम प्रकाश, विष्णु पुराण भाषा, छंद प्रकाश, शतरज-शतिका, अमर-

प्रकाश। इन ग्रंथों में काव्य-निर्णय इनका प्रसिद्ध लक्षण-ग्रंथ है जिसकी रचना इन्होंने प्रतापगढ़ के राजा के भाई हिन्दूपति सिंह के आश्रय में की।

‘काव्य-निर्णय’ दास जी का सबसे प्रसिद्ध ग्रन्थ है और इसी ग्रन्थ के कारण उन्हें आचार्यत्व का गौरव प्राप्त हुआ। इस ग्रंथ में इन्होंने रस, अलंकार, नीति, छंद आदि समस्त काव्यांगों का विशद विवेचन किया है। यद्यपि इस क्षेत्र में दास जी देव आदि कवियों से बहुत आगे हैं तथापि पूर्ण आचार्यत्व को वे भी न पा सके। कंही कही इनके दिए हुए उदाहरण गलत तथा लक्षण अधूरे हैं।

कविता की दृष्टि से इन्होंने शृंगार रस पर ही प्रधान रूप से लिखा है। इनकी भाषा बड़ी मँजी हुई है। अपनी काव्य-कला में इन्होंने देव की भाँति अपनी शक्ति के बाहर जाने की कोशिश नहीं की। यही कारण है कि दास जी ने जो कुछ लिखा सुन्दर लिखा। शृंगार के अतिरिक्त नीति पर भी इन्होंने कुछ कविता लिखी। दास जी को यदि उनके आचार्यत्व से अलग करके हम देखें तो हम उनमें एक उत्कृष्ट कोटि का कवि पाते हैं। इनकी कविता का एक उदाहरण दिया जाता है—

नैनन को तरसैये कहाँ लौं, कहाँ लौं हिये बिरहागि में तैये ।

एक घरी न कहूँ कल पैये कहाँ लगि प्रानन को कलपैये ॥

आबै यही अब जी में विचार सखी चल सौतिहुँ के घर जैये ।

मान घटे ते कहा घटि है जु पै प्रान पियारे को देख न पैये ॥

इनकी कविता में आकर्षण, हृदय-को स्पर्श करने की शक्ति और भाव की उड़ान है।

बेनी प्रवीन—ये लखनऊ के रहने वाले कान्यकुब्ज ब्राह्मण थे और लखनऊ के राजा के दीवान के पुत्र नवलकृष्ण इनके आश्रयदाता थे। इनके आश्रय में रह कर बेनी ने नवरस तरंग नामक अपने सुन्दर काव्य ग्रंथ की

रचना की। शृंगार-भूषण के अतिरिक्त 'नानाराव प्रकाश' नामक ग्रंथ की भी रचना की। अंतिम ग्रंथ विठूर के पेशवा नानाराव की प्रशंसा में लिखा गया था।

इनके ग्रंथों में 'नव रस तरंग' सबसे अधिक सुन्दर और प्रसिद्ध है। इसमें रस अलंकार, नायिकाभेद आदि का संक्षिप्त पर सुन्दर निरूपण हुआ है। नायिकाभेद के अतर्गत ऋतु वर्णन आदि का सौन्दर्य देखते ही मनता है। इनकी भाषा भी शुद्ध, चलती हुई तथा स्वाभाविक है। इनकी कविता बड़ी ही सरस हुई है और भाषा तथा भाव में माधुर्य की दृष्टि से कहीं कहीं पद्माकर की सरस कविता की बराबरी करती है। इनकी भाषा में कहीं कहीं खड़ी बोली का पुट है और लखनऊ निवासी होने के कारण लफासत की मात्रा काफी अधिक है। इनके जीवन-वृत्त के बारे में हमें विशेष नहीं मालूम।

कविता का एक उदाहरण देखिये—

भोर ही न्योति गयी थी तुम्हें वह गोकुल गाँव की ग्वारि निगोरी ।
अधिक राति लौ बेनी प्रवीन कहा ढिग राखि कियो बरजोरी ॥
आबै हँसौ मोहि देखत लालन भाल में दीन्हौं महाबर घोरी ।
एते बड़े ब्रज मंडल में नहिं नाँगे मिली तुम्हें रचक रोरी ॥

पद्माकर—इनका जन्म सन् १८१० ई। में बाँदा में पैदा हुए थे। स० १८९० में कानपुर में इनकी मृत्यु हुई। ये जाति के तेलंग ब्राह्मण थे और इनके पिता का नाम मोहनलाल भट्ट था। पद्माकर को संस्कृत और प्राकृत साहित्य का अच्छा अध्ययन था। जयपुर के महाराज जगतसिंह के आश्रय में रह कर इन्होंने 'जगद्विन्दोद' नामक अपने प्रसिद्ध काव्य की रचना की। इनके अन्य ग्रंथों के नाम ये हैं—गगालहरी, हिम्मत बहादुर विरवावली, धंधाभरण, आलीजा प्रकाश, भाषा हितोपदेश और प्रबोध पंचासा। कहते

है कि इन्होंने बाल्मीकि रामायण का भी कविता-अनुवाद किया था। कविता करना इनकी सानदानी विशेषता थी। इनके पिता स्वयं एक अच्छे कवि थे और राजा-रईसों के दरबार से इन्होंने खूब धन कमाया।

रोतिकाल के कवियों में पद्माकर का अन्यतम स्थान है। इनकी वाणी में जो सरसता और मीठापन पाया जाता है वह अन्य कवियों में नहीं। इनकी कविता में रोतिकाल उन्नति की चरम सीमा पर पहुँच गया और इन्होंने पश्चात् क्रमशः उसकी अवनति होने लगी। पर इनकी कविता में लाक्षणिकता और मूर्तिमत्ता का ऐसा सामंजस्य है कि इनके पद चमत्कार पूर्ण जान पड़ते हैं। लोकप्रियता की दृष्टि से ये निःसंदेह रोतिकालीन कवियों में सबसे आगे हैं। पद लालित्य में ये हिन्दी कवियों में वही स्थान रखते हैं जो संस्कृत कवियों में दंडी।

काव्य-रसिकों के लिए पद्माकर का 'जगद्विनोद' उतना ही प्रिय ग्रन्थ रहा जितना कि भतिराम का 'रसरत्न'। शृंगार रस का यह सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ है। इनकी कल्पना इतनी सजीव और शक्तिशाली है कि ये जिस विषय का वर्णन करने लगते हैं उसकी मूर्ति सी पाठक की आँखों के सामने खड़ी हो जाती है और पाठक रस के सागर में गोते लगाने लगता है। कल्पना और भावुकता के मणिकाचन संयोग से इस सहृदय कवि ने रस की जो धारा बहाई है उसमें अवगाहन करते ही बनता है। भाषा पर भी इनका अच्छा अधिकार था। इन्होंने वीर रस की भी इतनी ओजस्विनी कविता की है कि सुन कर हृदय फट्कने लगता है।

यों तो हिन्दी के प्रायः सभी कवि अनुप्रास के लालची रहे हैं किन्तु कुछ ऐसे भी हैं जिन्होंने इस मामले में समय से काम लिया है। पद्माकर दूसरी कोटि में आते हैं। अनुप्रासों की झंकार यत्र तत्र इनकी कविता में मिलती है किन्तु इस बारे में शायद ही कहीं भद्दापन आया हो। जहाँ भावों का सुदृढ़ प्रवाह बह रहा हो वहाँ इनकी भाषा बहुत ही मजी हुई, स्वाभाविक और

चलती हुई है। इनके चित्रोपम वर्णन बिहारी की याद दिलाते हैं। देव के समान दूर की कौड़ी लाने का प्रयत्न इन्होंने नहीं किया और न देव के समान इस प्रयत्न में उन्हें अक्सर विफल होना पड़ा। इनकी हृदयहारी कविता का एक उदाहरण देखिये—

पात बिन कीन्हें ऐसी भाँति गन बेलिन के,
परत न चीन्हें जे ये सरजत लुंज है ।
कहं पद्याकर बिसासी या बसंत के सु,
ऐसे उत्पात गात गोपिन के भुज्ज है ॥
ऊधो यह सूघो सो संविसौ कहि बीजो भलो,
हरि सौं हमारे, ह्याँ न फूले वन कुंज है ।
किशुक गुलाब कचनार औ अनारन की,
बारन पै डोलत अंगारन के पुंज है ॥

सुम्वदेव मिश्र—इनका जन्म स० १६९० के आसपास है और ये जाति के कान्यकुब्ज ब्राह्मण थे। दीलतपुर जिला रायबरेली के थे रहने वाले थे जहाँ आज भी इनके वंश के लोग रहते हैं। अपने ग्रंथ 'वृत्त विचार' में इन्होंने कमिला अपना जन्म-स्थान लिखा है और उसमें अपने पूर्वजों के बारे में कुछ लिखा है।

इन्होंने निम्नलिखित पुस्तकें लिखी हैं—

वृत्त-विचार, छंदविचार, फाजिलअली-प्रकाश, रसाणव, भृंगारलता, अध्यात्म-प्रकाश, दशरथराय और नखशिख ।

अपने जीवनकाल के विभिन्न समयों में ये विभिन्न व्यक्तियों के आश्रय में रहे। कुछ समय ये फतहपुर के राजा भगवंतराय खीची के यहाँ रहे। इसके अतिरिक्त औरंगजेब के मंत्री फाजिल अली, अमेठी के राजा हिम्मत सिंह, मुरारिमऊ के राजा देवीसिंह के यहाँ भी इनकी काफी इज्जत हुई।

सुखदेव जी संस्कृत और प्राकृत के अच्छे विद्वान् थे अपने रीति-ग्रंथों में अन्य रीति ग्रंथकर्ताओं की अपेक्षा अधिक अच्छी तरह आचार्यत्व को निभा सके हैं।

कालिदास त्रिवेदी—ये सं० १७१० के लगभग कानपुर जिले के बनपुरा नामक गाँव में पैदा हुए थे। इस परंपरा के प्रसिद्ध कवि रवीन्द्र और दूल्हा कमला: इनके पुत्र और नाती थे। इनकी उपलब्ध रचनाओं से इनके जीवन के बारे में हमें विशेष नहीं मालूम होता। संभव. औरंगजेब के सं० १७४५ वाले गोलकुंडा के आक्रमण में ये किसी राजा के साथ गए थे। ये जंबूनरेश जोगजीत सिंह के यहाँ भी रहे थे जहाँ इन्होंने अपने ग्रंथ 'वारवधू-विनोद' की रचना की। इसके अतिरिक्त इन्होंने कालिदास-हजारा और जजीरा, नामक ग्रंथ भी रचे। इनमें कालिदास-हजारा ही इनकी सबसे अधिक प्रसिद्ध पुस्तक है। इस ग्रंथ में सं० १४८१ और १७९६ के बीच में होने वाले २१२ कवियों के एक हजार छन्दों का संग्रह है। कवियों के काल-निर्णय में यह ग्रंथ बड़ा सहायक है।

कविता की दृष्टि से ये अच्छे दर्जे के कवि थे। इनकी कविताओं में सरसता और सहृदयता की पर्याप्त मात्रा है।

नेवाज—यों तो नेवाज नाम के दो तीन कवि हिन्दी-साहित्य में हो गये हैं किन्तु हमारा तात्पर्य यहाँ अन्तर्बंद में पैदा होने वाले नेवाज से है। क्योंकि तीनों में ये ही उत्तम कोटि के कवि ठहरते हैं। 'शिवसिंह सरोज' के अनुसार ये सं० १७३९ में पैदा हुए थे। इनका लिखा हुआ एक 'शकुन्तला नाटक' मिलता है। इसके अतिरिक्त इनके फुटकल छंद ही इधर उधर मिलते हैं। इनकी भाषा बहुत ही मँजी हुई तथा भावों के अनुरूप है। इनकी शृंगार रस की कविता निस्संदेह बहुत अच्छी हुई है। कही कही ये अश्लीलता के पंक में भी फँस गये हैं। पद्य के अतिरिक्त इन्होंने थोड़ा बहुत गद्य भी लिखा है। ये औरंगजेब के पुत्र आजमशाह के यहाँ भी रह आये थे।

श्रीधर—इन्होंने वीर रस की अच्छी कविता की है। इनके जीवन के सम्बन्ध में हमें कुछ भी नहीं मालूम होता। इनकी 'जगनामा' नामक पुस्तक वीर रस की सफल रचना है जो स० १७६९ के लगभग लिखी गई थी। इसमें जहाँदार और फर्रुखसियर के बीच में होने वाली लड़ाइयों का वर्णन है। कविता की भाषा में बुदेलखड़ी की पुट बहुत अधिक है इससे उसमें ऊबड़-खावड़पन आ गया है। किन्तु कविता ओजस्विनी है।

कवीन्द्र—इनका जन्म स० १७३६ के लगभग हुआ था और ये कालिदास त्रिवेदी के पुत्र थे। ये अमेठी के राजा हिम्मत सिंह, और उनके पुत्र गुरुदत्त के पास काफी रहे हैं। वृक्षी के राव और भगवन्त राय खीची के यहाँ भी इनकी काफी इज्जत होती थी। इन्होंने रस चन्द्रोदय, विनोद-चट्टिका और जोग लीला नामक पुस्तकें लिखी हैं। इनमें 'रसचन्द्रोदय' सबसे अधिक प्रसिद्ध है। यह शृंगार का एक सुन्दर ग्रन्थ है। इनकी भाषा सरस और सरल है।

श्रीपति—ये काल्पी निवासी कान्यकुब्ज ब्राह्मण थे। अपने 'काव्य सरोज' नामक ग्रन्थ की रचना स० १७७७ के लगभग इन्होंने की। इसके अतिरिक्त इनके लिखे निम्नलिखित ग्रन्थ हैं—विक्रम विलास, कवि कल्पद्रुम, रस सागर, अनुप्रास विनोद, सरोज कलिका और अलंकार गंगा। कविता ये अच्छी करते थे। किसी हद तक इन्होंने आचार्य का भी काम किया। अपने ग्रन्थों में इन्होंने काव्य के विभिन्न अंगों की विशद विवेचना की है। आपकी भाषा ओजपूर्ण है और उसमें अलंकारों का प्रचुर प्रयोग किया गया है। भविष्य के अनेक कवियों ने इनका अनुकरण किया। इनकी कविता में सुन्दर प्रकृति-चित्रण और उदात्त विचार पाये जाते हैं। इनकी कविता का एक उदाहरण दिया जाता है—

ताल फीको अजल कमल बिन जल फीको

कहत सकल कवि हवि फीको रूम को।

बिन गुन रूप फीको ऊसर कूप फीको
 परम अनूप भूप फीको बिन भूम को ॥
 श्रीपति सुकवि महाबेग बिन तुरी फीको
 जानत जहान सदा जोह फीको धूम को ।
 मेह फीको फागुन अबालक को मेह फीको
 नेह फीको तिय को सनेह फीको सूम को ॥

अलीमुहिब खाँ 'प्रीतम'—ये आगरा के निवासी थे। इन्होंने अपना उपनाम 'प्रीतम' रखा था। यों तो रीतिकाल में प्रधान रूप से शृंगार रस की ही कविताएँ हुईं पर यदा कदा अन्य रसों पर कविता करने वाले कवि भी बीच पड़ते हैं। प्रीतम साहब की कविता इसका उदाहरण है। रीति काल में होते हुए भी इन्होंने अपना ध्यान हास्य रस की ओर दिया और "खटमल-बाईसी" लिख कर हिन्दी-साहित्य को एक विल्कुल ही नई चीज दी। 'खटमल बाईसी' हास्य रस की रचना है और शिष्टता की सीमा में है। इस दृष्टि से ये एक पय प्रदर्शक कवि कहे जा सकते हैं। इनकी 'बाईसी' का एक नमूना देखिये—

बाघन पै गयो, बेखि बनन में रहे छपि,
 साँपन पै गयो, ते पताल ठौर पाई है ।
 गजन पै गयो, धूल डारत है सीस पर,
 बंदन पै गयो काहू दारु न बताई है ॥
 जब हहराय हम हरि के निकट गए,
 हरि मोसों कही तेरी मति भूल छाई है ।
 कोऊ ना उपाय, मदकत जनि डोलै, सुन,
 खाट के नगर खटमल की दुहाई है ॥

तोषनिधि—इनका पूरा नाम तोषनिधि था। ये चतुर्भुज शुक्ल के लड़के थे। इन्होंने 'सुवानिधि' नामक एक नायिका भेद का ग्रंथ लिखा। इनके जीवन के सम्बन्ध में हमें अधिक नहीं मालूम। ऐसा अनुमान है कि इन्होंने विनय शतक और नखशिख नामक दो और ग्रंथों की रचना की। कही कही इनकी कविता बड़ी सरस हुई है। नीचे एक उदाहरण दिया जाता है—

एक कहँ हँसि ऊयव जी नज की जुवती तजि चन्द्र प्रभा सी ।
जाइ कियो कहि तोष प्रभू एक प्रानप्रिया लहि कंस की दासी ॥
ओ हुते कान्ह प्रवीन महा सो हुंहा मथुरा मैं कहा मति नासी ।
जीव नहीं अबिजात जब दिग पाँड़ति है कुबजा कछुमा सी ॥

वंशीधर—इनका ग्रंथ 'अलकार रत्नाकर' अपने प्रकार का एक ही लक्षण ग्रन्थ है। इसे इन्होंने उदयपुर के राजा जगत सिंह की आज्ञा से दलपति राज महाजन के साथ बनाया। यह ग्रन्थ जसवत सिंह के 'भाषा-भूषण' के समान ही लोकप्रिय हुआ। इनमें अलकार की परिभाषा पद्य में देकर उसे गद्य में समझाया गया है। रीति काल के भीतर कभी कभी गद्य का प्रयोग इस प्रकार और भी देखा जाता है। गद्य के विकास की यह पहली स्थिति थी। बाद में यही वाज अग्न पुरे रूप में फलता-फूलता है। उदाहरण भी कवि की काव्य-प्रतिभा के सूचक हैं। इस दृष्टि से यह ग्रन्थ अलकार के पठन-पाठन के लिए बड़ा ही उपयोगी है। इसमें दी गई हिन्दी कवियों की लम्बी नामावली साहित्य के इतिहास को खोज में उपयोगी सिद्ध हुई है।

सोमनाथ—ये भरतपुर के महाराज बदरसिंह के छोटे लड़के के अहाँ रहते थे। इनकी 'रसपीयूष-निधि' नामक विशद रीति पुस्तक प्रसिद्ध है। इसकी रचना स० १७९४ में हुई। इस पुस्तक में पिंगल,

ध्वनि, भाव, रसादि काव्य के लक्षण, रस रीति गुण दोष प्रायः समस्त काव्यांगो का विशद विवेचन किया गया है। ग्रन्थ का कलेबर दास जी के काव्य-निर्णय से भी बड़ा है और इसका विषय-प्रतिपादन देख कर जान पड़ता है कि ये काव्य-शास्त्र के अच्छे विद्वान् थे। किन्तु इनके आचार्यत्व में वही कमी है जो रीति काल के अन्य कवि आचार्यों के लक्षण ग्रन्थों में मिलती है।

आचार्य के काम के साथ साथ इन्होंने काव्य-रचना भी सुन्दर की है। ससिनाथ उपनाम से ये कविता लिखते थे। ये अत्यन्त भावुक और सहृदय थे और इनकी भाषा भी अत्यन्त स्वाभाविक है। उसे गढ़ने का प्रयत्न कहीं नहीं मिलता। 'रस पीयूष-निधि' के सिवा इन्होंने निम्नलिखित ग्रन्थों की भी रचना की है—

कृष्ण लीलावती, पंचाध्यायी, सुजान-विलास और भाषव-विनोद नाटक। ये तीनों ग्रन्थ बहुत कुछ प्रबन्ध के ढंग पर लिखे गए हैं। रीति काल के कवियों ने प्रधान रूप से मुक्तक में ही कविता लिखी। किन्तु इन्होंने प्रबन्ध की ओर भी ध्यान दिया। यह इनकी विस्तृत दृष्टि का सूचक है। इनकी कविता का एक उदाहरण देखिये—

बिसी विविसन तें उमड़ि मड़ि लीनो नभ,
छाँड़ि दीने घुरवा, जवासे-जूथ जरिगे ।
उहड़हे भये द्रुम रंचक हवा के गुन,
कहूँ कहूँ मोरवा पुकारि मोद भरिगे ॥
रहि गये चातक जहाँ के तहाँ देखत ही,
'सोमनाथ' कहै बूँदाबूँदी हू न करिगे ।
सोर भयो घोर चारों ओर महि मंडल में,
आये घन आये घन, आय कै उघरिगे ॥

रसलीन—हरदोई जिले में विलग्राम के कई प्रसिद्ध मुसलमान विद्वान् हो गये हैं। रसलीन वही के रहने वाले थे। इनका जन्म सं० १७६४ के लगभग माना जाता है और इनका असल नाम सैयद गुलाम नवी था। इन्होंने दो पुस्तकें लिखी—‘अंग-दर्पण’ और ‘रस प्रबोध’। अंग दर्पण तो इनकी बहुत ही प्रसिद्ध रचना है। अंग दर्पण में उपमादि अलंकारों द्वारा शरीर के अंगों का अलंकारों के माध्यम से बड़ा ही चमत्कार पूर्ण वर्णन किया गया है। रस-प्रबोध में रसों के सम्बन्ध में लिखा गया है। रसलीन ने विशेष कर दोहे ही लिखे हैं और कला की दृष्टि से ये दोहे उतने ही सुन्दर बन पड़े हैं जितने कि विहारी के दोहे। सूक्तियों के तो ये भंडार हैं। मुसलमान होते हुए भी ब्रजभाषा पर इनका अच्छा अधिकार था। इनकी भाषा सुबोध है। ‘रस-प्रबोध’ रस के विषय में छोटा सा अच्छा ग्रन्थ है। आँखों के सम्बन्ध में इनका प्रसिद्ध और बहु-उद्धृत दोहा देखिये—

अमिय, हलाहल, मद भरे, सेत, त्याग, रतनार ।
- जियत, मरत, भुकि भुकि परत, जेहि चितवत इक बार ॥
नीचे इनके कुछ और दोहे दिये जाते हैं—

घरति न चौकी नग जरी, यातें उर में लाइ ।
छाँह परे पर पुरुष की, जिन तिय घरम नसाइ ॥
मुख ससि निरखि चकोर अरु, तन पानिप लखि मीन ।
पद पंकज बेखत भँवर, होत नयन रसलीन ॥
सौतिन मुख निसि कमल भो, पिय चल भये चकोर ।
गुरुजन मन सागर भये, लखि बुलहिनि मुख ओर ॥

रघुनाथ—ये काशी के राजा वीरबल सिंह के दरबार में रहते थे। महाराज ने चौरा गाँव दे दिया था। ‘सिर्वासिंह सरोज’ के अनुसार इन्होंने निम्नलिखित चार ग्रन्थों की रचना की—काव्य कलाधर, रसिक मोहन,

जगतमोहन और इस्क-महोत्सव। 'रसिकमोहन' अलंकार का ग्रन्थ है। इसमें शृंगार के अतिरिक्त वीरादि अन्य रसों के भी उदाहरण दिये हैं। स्पष्टता और सुन्दरता इन उदाहरणों की विशेषता है। 'काव्य कलाधर' रस संबंधी ग्रंथ है। 'जगतमोहन' में कृष्ण भगवान् की एक पूरे दिन की चर्या कही है और इसमें कवि ने अनेक विषयों के अपने ज्ञान का परिचय दिया है। किन्तु यह वास्तविक काव्य-ग्रन्थ नहीं कहा जा सकता। 'इस्क-महोत्सव' खड़ी बोली में लिखा गया है जिसमें उर्दू की बहुत ज्यादा पुष्ट है। ये उर्दू के भी अच्छे ज्ञाता थे।

काव्य कलाधर में भाव भेद, रस भेद कम—नायक भेद—ही अधिक है। ग्रन्थ विषय-निरूपणात्मक कम—वर्णनात्मक अधिक है। अलंकारों की झलक होने पर भी भाषा साधारण कही जायगी।

दूनः—ये कवीन्द्र के पुत्र और कालिदास त्रिवेदी के नाती थे। इनके जीवन के बारे में बहुत कम मालूम है। इन्होंने 'कवि कुल कांठामरण' नामक ग्रन्थ की रचना की जिसमें ८५ छंद हैं। कुछ फुटकल छंद भी इन्होंने लिखे हैं। जैसा कि कवीन्द्र और कालिदास के संबंध में कहा जा चुका है, कविता इनकी खानदानी चीज थी। इन तीनों में दूल्ह सबसे अच्छे कवि थे। इन्होंने तो लिखा कम है किन्तु जो कुछ लिखा है वही इन्हे प्रतिभाशाली कवि सिद्ध करने के लिए पर्याप्त है। अलंकारों के प्रचलित बोध के लिए इनका ग्रन्थ ठीक है। लक्षण और उदाहरण एक ही छंद में विविध कहने के इन्होंने कवित्त और सबैया छन्द चुना है। इनकी कल्पना में माधुर्य और शैली में चोट है। इनकी काव्य प्रतिभा असंदिग्ध है।

बेनी वंशज—अबब के महाराज टिकैतराय इनके आश्रयदाता थे। ये बेतो के निवासी थे। इन्होंने 'टिकैतराय प्रकाश' और 'रस विलास' नामक ग्रंथों की रचना की। प्रथम ग्रंथ बेनी के आश्रयदाता के नाम पर रचा है। इसमें कवि ने अलंकार-निरूपण किया है। 'रस-विलास' के नाम

से ही प्रतिपादित विषय स्पष्ट है। किन्तु वेनी की प्रसिद्धि का कारण है इनकी हास्यरस से पूर्ण भडौबो की रचना। इनका भडौबा-संग्रह हास्य रस की एक बड़ी ही अनूठी रचना है और विषय-नवीनता के कारण वेनी की मौलिक काव्य-प्रतिभा की द्योतेक है। अंग्रेजी साहित्य में जिस प्रकार अलेक्जेंडर पोप ने अपनी व्यंग्यात्मक कविता में समसामयिक लेखकों पर छोटाकशी करके उनका भजाक सड़ाया है उसी प्रकार वेनी ने भी कहीं कहीं छोटाकशी की है। ये उर्दू की दजो पद्धति या उपहास काव्य के अनुयायी हैं। उदाहरणार्थ लखनऊ के ललकदास के बारे में इनकी एक पंक्ति देखिये—
'बाजे बाजे ऐसे डलमऊ में बसत जैसे मऊ के जुलाहे लखनऊ के ललक-दास।' इनके भडौबा-संग्रह में इस प्रकार की सँकड़ो पंक्तियाँ मिलेंगी। हास्यरस के कवि के विचार से ये रीतिकाल में अपना एक अलग ही स्थान रखते हैं। व्यक्ति विशेष पर छोटाकशी करने के अतिरिक्त इन्होंने अन्य छोटे मोटे विषयों पर भडौबे बनाये हैं जिन्हें पढ़ कर पाठक हँस हँस कर कोद पोट हो जाता है। और उसका साहित्यिक मनोरंजन होता है। इनकी रचना का एक उदाहरण दिया जाता है—

आध पाव तेल में तयारी भई रोशनी की,
आध पाव रुई में पोशाक भई बर की ।
आध पाव छाले के गिनौराँ दियो भाइन को
भाँगि भाँगि लायो है पराई चीज घर की ॥
आधि आधि जोर वेनी कवि की बिदाई कीनी,
ब्याहि आयो जब तैं न बोले बात थिरकी ।
देखि देखि कागद तबीअत सुमावी भई
सादी कहा भई बरवादी भई घर की ॥

इनका कविताकाल संवत् १८४९ से १८८० तक माना जाता है।

ग्वाल कवि—ये मथुरा के रहने वाले थे और इनके पिता का नाम सेवाराम था, अनुमान से इनके जन्म और मरण-संवत् १८४८ और १९२८ है। ये जगदम्बा और शिव जी की उपासना करते थे। इनका बनवाया एक शिव मंदिर मथुरा में अभी विद्यमान है।

इनके सम्बन्ध में एक कथा प्रसिद्ध है। अपने गुरु द्वारा शाला से निकाल दिये जाने पर ये एक तपस्वी की तन, मन, धन से सेवा करने लगे। वह इन पर प्रसन्न हो गया और उसी के आशीर्वाद की कृपा से इनमें अपूर्व काव्य-प्रतिभा जागृत हो गई। इन्होंने भारतवर्ष के कई भागों का भ्रमण किया था जिसके परिणाम स्वरूप ये प्रांतीय भाषाओं में भी छंद रचना कर सके। कहते हैं कि महाराज रणजीत सिंह के दरबार में भी इनकी पहुँच थी और महाराज से इन्हें भूमि आदि की प्राप्ति भी हुई। इनके लिखे हुए ५० या ६० ग्रंथ कहे जाते हैं। इनका सबसे प्रसिद्ध ग्रंथ 'यमुना-लहरी' है जिसमें प्रकृति और ऋतुओं का सुन्दर वर्णन है। इसके अतिरिक्त इनके कुछ दूसरे ग्रन्थों के नाम ये हैं—

रसिकानन्द, भक्तभावन, रस रंग, कृष्ण का नख शिख, दूषणदर्पण, हम्मीर हठ, राधा-भावव मिलन, राधा अष्टक, कवि हृदय विनोद, कुब्जाष्टक, कृष्णाष्टक। ब्रजभाषा पर इनका अच्छा अधिकार था। ये बड़े ही मौजी स्वभाव के थे। एक उदाहरण देखिये—

मोरपक्षा सिर ऊपर सोहै अघर बसुरिया राजत बाय ।

गाय वजाय नधावे अँखियन करिया कमरी साजत बाय ॥

ग्वाल लिये संग घाट बाद में धरा छूई मोर भाजत बाय ।

हाथ ननदिया का करिहौं मैं कहत बाद जिय लाजत बाय ॥

आचार्य शुक्ल जी इन्हें पद्याकर के समकक्ष ही बड़ा कवि मानते हैं। इनकी लोकप्रियता भी ऐसी है। इनकी अन्य कविताओं से भी इनका

शब्दकल्पन प्रकट होता है। भाषा में प्रवाह और व्यवस्था है। अरबी फारसी के शब्दों के प्रयोग के साथ साथ इन्होंने कहीं कहीं उर्दू कविता का स्वरूप भी अपनाया है। पर वहाँ सस्तापन आ गया है। यो ये कविता-कुशल और भाव-विदग्ध थे।

प्रतापसिंह—इनके पिता रतनेस वन्दीजन चरखारी के राजा-विक्रमसाहि के यहाँ रहते थे। इनकी कविता सुन्दर हुई है। इनके प्रसिद्ध ग्रन्थों के नाम ये हैं—‘व्यंग्यार्थ कौमुदी’, ‘काव्य-विलास’, ‘शृंगार-मञ्जरी’, ‘अलंकार-चिन्तामणि’, ‘काव्य-विनोद’ और ‘जयसिंह’। इन्होंने भतिराम के रसराम और बिहारी की सतसई की टीका भी लिखी है। ये रीति परंपरा के अंतिम कवियों में मुख्य थे। इनकी ‘व्यंग्यार्थ कौमुदी’ सबसे अधिक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इस ग्रन्थ में रस और अलंकार का बड़ा ही सुन्दर निरूपण हुआ है। अन्य रीति ग्रन्थों में जो अभाव रह गया था वह इस पुस्तक द्वारा पूर्ण हो गया। ये अच्छे साहित्य-मर्मज्ञ थे और ब्रजभाषा पर इनका अच्छा अधिकार था। इनकी भाषा निर्दोष और सौष्ठवपूर्ण है। पद योजना कहीं निरर्थक नहीं है। इनकी रचनाओं में शृंगार और प्रकृति के सुन्दर वर्णन मिलते हैं। अन्य विषयों पर भी इन्होंने लिखा है। एक उदाहरण देखिये—

कानि करै गुरु जोगन की, न सखीन की सखीन हौं मन लावति ।
 ऐंड-भरी अंगराति खरी, कत धुँधट में नए नैन नचावति ॥
 मंजन के दूग अजन, आँजति, अंग अनंग-उमंग बढ़ावति ।
 कौन सुभाव री तेरो परयो, खिन आँगन में खिन पौरि में आवति ॥

ऊपर दिए हुए कवियों के अतिरिक्त रीतिकाल के काव्य को समृद्ध बनाने में निम्नलिखित कवियों का भी काफी हाथ रहा है। उनके ये नाम हैं—

राम (संवत् १७०३), सूरत मिश्र (संवत् १७६६), वीर (संवत् १७७९), कृष्ण कवि (संवत् १७७९), गंजन (संवत् १७८६), भूपति (संवत् १७९१), कुमारमणि मट्ट (संवत् १८०३), शंभूनाथ मिश्र (संवत् १८०६), शिवसहाय दास (संवत् १८०९), बैरीसाल (संवत् १७९८), रतन (संवत् १८३०), चंदन (संवत् १८४५), देवकी नन्दन (संवत् १८४१), महाराजा रामसिंह (संवत् १८३९), मान कवि (संवत् १८४५), धान कवि (संवत् १८४७), करन कवि (संवत् १८६०), मुहदीन पाडेय (संवत् १८६०) तथा रसिक गोविन्द (संवत् १८५०) ।

रीतिकाल में हिन्दी साहित्य की अन्य धाराएँ

रीतिकाल के प्रमुख प्रतिनिधि कवियों का वर्णन किया जा चुका है। हम इन्हे प्रतिनिधि कवि इसलिए कहते हैं कि इनकी रचना में रीति कालीन साहित्य की सभी प्रमुख विशेषताएँ, चाहे वे भाषा संबधी हों अथवा विचारधारा संबधी, अपने प्रौढ़ रूप में व्यक्त हुई हैं। किन्तु यह एक सामान्य सत्य है कि साहित्य अथवा जीवन में कोई धारा विशेष अपने बिल्कुल शुद्ध रूप में एकाकी अस्तित्व नहीं रख सकती। उसमें अन्य तत्त्वों का थोड़ा बहुत सम्मिश्रण अनिवार्य है। इसी प्राकृतिक नियम के अनुसार रीति काल में लक्षणग्रथ लिखने वाले कवि आचार्यों के अतिरिक्त अन्य लेखक भी हुए जिन्होंने रीति काल की बँधी प्रणाली के अनुसार रचना न करके भिन्न भिन्न मार्ग अपनाये। इन लेखकों का ध्यान शृंगार के अतिरिक्त अन्य विषयों की ओर भी गया। कुछ कवियों ने भक्ति तथा वीर रस की सुन्दर कविता की। कुछ ने नीति संबधी कविता बनाई जिसमें जीवन के सबब में अनेक शिक्षाप्रद सूक्तियाँ मिलती हैं। इसके अतिरिक्त शृंगार रस की कुछ फुटकल कविताएँ भी हुईं जिनमें कवियों ने अपनी मौज के अनुसार लिखा। इनका उद्देश्य भल शिक्षा अथवा नायिका भेद का सागोपांग वर्णन करना न था। वे तो अपनी रुचि के अनुकूल जीवन के कुछ अंग विशेष, हृदय की तल्लीनतापूर्ण भावनाओं पर सुन्दर कविता लिखा करते थे। ऐसे कवियों में वनानन्द का स्थान सबसे ऊँचा है। लक्षणवद्ध रचना ध्येय न होने के कारण मार्मिकता और

काव्यत्व इन फुटकल कविताओं में अधिक है। सूक्तियों की मौलिकता और मनोदशा-वर्णन की विविधता भी पाई जाती है। कविता की एकरसता और एकरूपता से यहाँ आकर मुक्ति मिलती है और मन को एक सुखद परिवर्तन का बोध होता है। हृदय की सहज रुचि और रश्मियों के प्रेमासक्ति और स्वाभाविक स्वच्छन्दतावाद के दर्शन हमें वहाँ होते हैं। जीवन के अपेक्षाकृत सूक्ष्म, व्यापक प्रवृत्तिमूलक मूल्यों की व्यंजना आप से आप इन कवियों की कविता में हुई है।

इस समय अनेक कवियों ने प्रबन्ध-काव्य लिखने का प्रयत्न किया। किन्तु साहित्य के इस अग की कोई विशेष उन्नति न हो पाई। इस काल में लिखे गये अनेक प्रबन्ध काव्यों में से कुछ के नाम ये हैं—सबल सिंह का महाभारत, छत्र सिंह की विजय मुक्तालवी, गुरु गोविन्द सिंह का चंडी चरित्र कवि, लाल का छत्र प्रकाश, जोधराज का हुम्मीर-रासो, सुदन का सुजान-चरित्र, देवीदत्त की बैताल पचीसी, ब्रजबासी दास का ब्रजविलास। भक्तिकाल में तो हिन्दी साहित्य की प्रबन्ध धारा तुलसी और जायसी जैसे प्रतिभा संपन्न कवियों को पाकर अपने चरम उत्कर्ष को प्राप्त कर चुकी थी। रीतिकाल में पद्मावत और रामायण की गौरव पूर्ण परंपरा का भार वहन कर सकने की क्षमता वाला कोई कवि न हुआ। ऊपर लिखे प्रबन्ध ग्रंथों में कवित्व और विषय का प्रसार जीवन दृष्टि की व्यापकता विशेष मात्रा में नहीं पायी जाती।

इसके अतिरिक्त एक और प्रकार का प्रबन्ध भी इस समय लिखा गया जिसमें वर्णन प्रधान था। इस प्रकार की रचना को वर्णन-प्रधान प्रबन्ध कह सकते हैं। दानलीला, मानलीला, वनविहार, जलविहार आदि इस प्रकार के काव्य के उदाहरण हैं। इस प्रकार महाकाव्य की कथाओं के विभिन्न अंगों पर स्वतंत्र पुस्तकें लिखी जाने लगी। इनमें बड़े विस्तार से चीजों का वर्णन होता है, जैसे खाने-पीने के वर्णन में सैंकड़ों

मिठाइयो के नाम गिनाना । इन लंबे अनावश्यक वर्णनों से कभी कभी जी ऊब जाता है । कवित्व की दृष्टि से ये ग्रन्थ भी कुछ बहुत अच्छे नहीं बन पड़े । एक रस्म अदाई-सी इनमें मिलती है ।

कुछ कवियों ने नीति की फुटकल कविताएँ रची । गिरिधर, घाघ, वृंदादि इसी कोटि के कवि हैं । इनकी कविता में जीवन के सत्य प्रभावशाली और चुभते हुए ढग से कहे गये हैं । किन्तु रस सृष्टि के लिए इतना ही काफी नहीं होता और बिना रस के कविता नहीं बन सकती । अतः जैसा कि स्व० शुक्ल जी ने कहा है हम इन्हे कवि न कह कर सूक्तिकार कहेगें । रहीम, तुलसी आदि ने जो उपदेश प्रधान कविता लिखी, ये सूक्तिकार उसी परंपरा के वाहक हैं । परिष्कृत रस के लोण इन रचनाओं की कविता की दृष्टि से इतनी कम नहीं करते । किंतु अपढ अथवा अर्द्ध-शिक्षित जन साधारण में इस उपदेश-प्रधान कविता का खूब प्रचार हुआ । गिरिधर की कुंडलियाँ आज भी सुनने में आती हैं । इनमें ब्रजभाषा और खड़ी बोली दोनों का मिश्रित रूप प्रयुक्त हुआ है । दोहों के स्थान में कुंडलिया और छप्पय का अधिक प्रयोग हुआ है । यों तो सम्पूर्ण भक्ति काव्य तथा रीति काव्य (अत्यधिक निरूपण मूलक छन्दों को छोड़ कर) जनता का काव्य है—इस अर्थ में कि वह जनता के कंठ के नीचे उतरा और उनके व्यक्तित्व का अंश बन गया । पर नीति की कवितामें इस दृष्टि से सबसे - आगे मानी जायेंगी । विषय विविधता और सूक्त की विचित्रता के साथ साथ इन कविताओं में एक सीधी चोट है जो लोक रस को आकर्षक तो लगती ही है उसे शिक्षित और परिष्कृत भी करती है । उनमें कठस्थ हो जाने का गुण भी है और अपने प्रसाद पूर्ण गठन के कारण वे सरस न होकर भी नीरस नहीं होती ।

इस काल में भक्ति और ज्ञान उपदेश से संबंधित कविताएँ भी हुईं । इनका प्रभाव हमारी बुद्धि पर ही पड़ता है । हमारे हृदय को ये आलो-

झिंत नहीं कर पाती । इस कोटि के अधिकांश कवियों की कविताएँ विशेषताहीन हैं । कुछ एक दो प्रतिभा संपन्न कवि ही ऐसे मिलते हैं जिन्होंने उपमा, रूपकादि का प्रयोग कर भगवद्भक्ति और संसार से विरक्ति आदि पर सुन्दर काव्य-रचना की है । पर ध्यान से देखा जाय] तो इसे चर्वित चर्वण ही कहा जायगा । भाषा, भाव, विचार छन्द और शैली—आन्तरिक विश्वास और आस्था की प्रतीति किसी दृष्टि से इनमें नवीनता या ताजगी नहीं है । वह अलौकिक रस नहीं ।

वीर रस की फुटकल कविताएँ भी इस काल में लिखी जाती रही । कवि लोग अपने आश्रयदाता की वीरता अथवा दानशीलता का अति-रंजनापूर्ण वर्णन करते रहे । कुछ कवियों ने तत्कालीन समाज के भ्राता और नायको को अपना आश्रयदाता बनाया जिसके परिणाम स्वरूप जनता की भावना उनकी वाणी में अभिव्यक्त हुई । भूषण इसके ज्वलंत उदाहरण हैं । वे वीर रस के पिटमरू कवि नहीं थे जो अपने रोटीदाता की काल्पनिक वीरता के सच्चे झूठे गीत गाते । वे तत्कालीन जागरण के प्रतिनिधि राष्ट्रीय कवि थे । हिन्दी-साहित्य के आदि काल में वीर रस के ग्रंथों की जो परिपाटी आरम हुई वह प्रकट अथवा प्रच्छन्न रूप से अब तक बहती ही रही । रीति काल में वीर रस के वर्णन में अधिक विस्तृत दृष्टिकोण दिखाई पड़ता है । इन ग्रंथों में कहीं कहीं उच्चकोटि की कविता तो मिलती ही है, साथ ही साथ रस और अलंकार का निर्वाह भी अच्छी तरह हुआ है । भूषण का शिवराज भूषण लक्षणवद्ध अलंकार निरूपण के ढंग पर लिखा गया है जो इस बात का द्योतक है कि वीर काव्य की सनातन धारा भी युग विशेष में आकर रीति का माध्यम पकड़ लेती है । संस्कृत के श्रेष्ठ वीर काव्यों के पद्यबद्ध अनुवाद की रचि भी कवियों में देखी जाती थी । भागवत, महाभारत, तथा गुमान मिश्र कृत नैषध काव्य इसके प्रमाण हैं । ओज के आधिक्य ने भाषा की शुद्धता को दबा दिया है ।

इस काल में गद्य लिखने के भी कुछ प्रयत्न हुए किन्तु अपवाद स्वरूप । 'वैष्णव वार्ता' के समान कुछ पुस्तकें लिखी गईं । किन्तु ब्रज भाषा की शक्ति गद्य के लिए उपयुक्त न थी । अतः अच्छा गद्य कम ही मिलता है । खड़ी बोली इस समय तक मुसलमानी भाषा ही समझी जाती रही । यदाकदा ही उसका प्रयोग कवियों ने किया है । पर भाषा में एक नवीन दिशा की ओर बढ़ने और नया स्वरूप पकड़ने की स्पष्ट प्रवृत्ति परिलक्षित होती है । इसी समय रीवा नरेश निश्वनाथ सिंह ने हिन्दी का प्रथम नाटक लिखा । कुछ अन्य लेखकों ने भी नाटक लिखे पर नाटक अपने स्वाभाविक रूप में विकसित न हो सका । नीचे इस काल के प्रमुख लेखकों का संक्षिप्त परिचय दिया जाता है ।

सयलसिंह चौहान—इनके जन्म और मरण सवत् १७०० और १७९२ माने जाते हैं । शायद ये इटावे के किसी गाँव के मालगुजार थे । इन्होंने पूरा महाभारत दोहे चौपाइयों में लिखा है । अनुमान किया जाता है कि पूरा ग्रन्थ ६५ वर्ष में लिखा गया था । इसके अतिरिक्त रूप बिलास, पिंगल, पटञ्जल, वरव और भाषा ऋतु संहार भी इनके लिखे ग्रन्थ कहे जाते हैं । महाभारत में युद्ध-वर्णन बड़ा ही प्रभावशाली हुआ है । इनकी प्रसिद्धि का कारण महाभारत ही है । इस ग्रन्थ में सीधी सादी भाषा में कथा कह दी गई है । उदाहरणार्थ कुछ पवितर्या दी जाती है—

अभिमनु घेरे आय सब, मारत अस्त्र अनेक ।

जिमि मृगगण के यूथ महं, डरत न केहरि एक ॥

लंके सुल बियो दरिहारा । वीर अनेक खेत महं मारा ॥

कभी अनी भभरि कै भगे । हँसि के झोण कहनि अस लागे ॥

अथ अथ अभिमनु गुनआगर । सब क्षत्रिन महं बड़ी उजागर ॥

अथ सगोदा जग में जाई । ऐसे वीर जठर जनमाई ॥

वृन्द—ये औरगजेब के दरबार में थे और इन्हें औरगजेब के पोते अजीमुद्दौल्ला ने माँग लिया था। वह वृन्द को अपने साथ ही रखता था। इनकी 'वृन्द सतसई' में नीति के सात सौ दोहे संगृहीत हैं। ये महाराज कृष्णगढ़ के गुरु थे जहाँ आज भी इनके वंशधर विद्यमान हैं। इनके नीति के दोहे बड़े ही लोक प्रिय हैं, और आज भी लोगों के मुँह सुने जाते हैं। इनकी भाषा सरल और हृदय स्पर्शिणी है। इन्होंने उपमा का बहुत प्रयोग किया है। नीति संवधी इनसे अधिक सुन्दर दोहे शायद और किसी हिन्दी कवि ने नहीं लिखे। उनके कुछ दोहे देखिये—

नीकी पै फीकी लगै, विन अवसर की घात ।

जैसे वरनत युद्ध में, रस शृंगार न सुहात ॥

फीकी पै नीकी लगै, कहिये समय विचारि ।

सब को मन हर्षित करै, ज्यों विवाह में गारि ॥

हितहू की कहिये न तिहि, जो नर होष अवोध ।

ज्यो नकटै को आरसी, होत विखाये क्रोध ॥

वैताल—इनका जन्म स० १७३४ है। ये विक्रमगाह के दरबारी कवि और प्रायः उन्हीं को संबोधन करके इन्होंने अपने छंद बनाये हैं। अपनी 'विक्रम सतसई' की रचना भी वैताल ने विक्रमगाह के नाम पर की। प्रतिदिन के जीवन में अनुभूत सत्थों का बड़ा ही सुन्दर वर्णन इनकी कविता में मिलता है। अपनी सूक्तियाँ प्रायः छप्पय छंद में ही इन्होंने लिखी हैं। ये बड़े ही निर्भय स्वभाव के थे। गिरिधर के समान व्यावहारिक जीवन के सत्थों को प्रकट करने के लिए इन्होंने अलंकारिक ढंग नहीं अपनाया। सीधी बात को सीधे ढंग से कहना इन्हें ज्यादा रुचिकर था। फिर भी इनके कथन का ढंग और रस अनूठा ही रहा। एक उदाहरण देखिये—

ससि बिन सूनी रैन ज्ञान बिन हिरदै सूनो ।

कुल सूनो बिन पुत्र पत्र बिन तख्तर सूनो ॥

गज सूनो इक बंत ललित बिन सायर सूनो ।

बिभ्र सून बिन बेद और बिन पुहुप बिहूनो ॥

हरिनाम भजन बिन संत अरु घटा सून बिन दामिनी ।

बैताल कहै विक्रम सुनो पति बिन सूनी कामिनी ॥

कही कही सामाजिक आचारो और लौकिक असगतियों पर भी इन्होंने तीव्र प्रहार किया है ।

आलम और शेख—शिवसिंह सरोज के अनुसार ये सनादय ब्राह्मण ठहरते हैं और इनका जन्म सं० १७१२ माना जाता है । ये औरंगजेब के पुत्र मुमज्जम के पास रहते थे । इनकी कविताओं के संग्रह का नाम 'आलमकेलि' है ।

आलम और उनकी रँगरेजिन पत्नी शेख की प्रेम कथा बहुत प्रसिद्ध है । यह दोनों की शादी के पहले की घटना है । आलम ने शेख रँगरेजिन को अपनी पगड़ी रगने दी । उस पगड़ी के एक छोर में एक कागज में कविता की निम्नलिखित पंक्ति लिखी थी जिसकी पूर्ति आलम ने किसी दूसरे समय के लिए छोड़ दी थी—

‘कनक छरी सी कामिनी काहे को कटि छोन’

शेख ने जब उसे पढ़ा तो उसकी पूर्ति निम्नलिखित पंक्ति जोड़ कर दी—‘कटि को कंचन काटि विधि कुचन मध्य घर दीन’ । वस शेख और आलम में परस्पर प्रेम हो गया । परिणाम स्वरूप आलम मुसलमान हो गये और दोनों की शादी हो गई । इनके जहान नाम का एक पुत्र भी हुआ । शायद इन दोनों की सम्मिलित रचनाएँ ‘आलम केलि’ में संग्रहीत हैं । ये रचनाएँ विशेषकर फुटकल कविताओं के रूप में ही हुई हैं और बड़ी सरस और प्रेमोन्मत्तता से भरी हुई हैं ।

आलम ने रीति परंपरा में फँस कर रचना नहीं की। ये प्रेम के दीवाने कवि थे। यही कारण है कि इनकी प्रेम-सम्बन्धी कविताएँ बड़ी ही मर्मस्पर्शी बनी हैं। प्रेम में व्याकुल हृदय की बड़ी ही सुन्दर झलक इनमें देखने को मिलती है। दोनों कृष्ण के भक्त थे। उत्प्रेक्षा का बड़ा सुन्दर प्रयोग होने पर भी अलंकार के लिए अलंकार के प्रदर्शन की प्रवृत्ति इनमें नहीं पाई जाती। इनकी रचनाओं में तन्मयता का अंश बहुत अधिक है। इन्होंने उर्दू में भी कुछ लिखा है। इनकी ब्रज भाषा बड़ी मजबूत हुई और मजबूत है किन्तु कहीं कहीं पूरबी ओर फारसी का पुट मिलता है। आलम और शेर दोनो ही प्रेम के उच्चकोटि के कवि थे। इन्हें रसखान और अनानद की कोटि में रखना अनुचित न होगा। एक उदाहरण देखिये—

जा थल कीने बिहार अनेकन ता थल काँकरो बैठि चुन्यो करें ।
जा रसना सों करो बहु वातन ता रसना सों चरित्र गुन्यो करें ॥
आलम जीन से कुंजन में करो केलि तहाँ अम सोस धुन्यो करें ।
नैनन में जे सदा रहते तिनकी अब कान कहानी सुन्यो करें ॥

शेर की कविता में वर्णन की वास्तविकता और आलम की रचनाओं में शृंगारी कवियों की ऐन्द्रिकता और प्रेम-तत्परता है। भाव की रमणीयता के साथ साथ उक्ति की रमणीयता भी है और अनुभूति की उत्तेजना के साथ साथ हृदय और कही कही आत्मा की पीर देखते ही बनती है।

गुरु गोविन्दसिंह—इनके जन्म और मृत्यु सं० १७२३ और १७६५ हैं। ये सिक्खों के दसवें और अंतिम गुरु थे। इनके पिता का नाम गुरु तेग बहादुर था और इनका जन्म पटना में हुआ था। इतिहास का थोड़ा सा भी ज्ञान रखने वाले लोग इस प्रसिद्ध हिन्दू धर्म और जाति-रसक वीर के कार्यों से परिचित हैं। इन्होंने सिक्ख जाति का संग-

उन करके मुसलमानी अत्याचार के खिलाफ अपनी आवाज बुलन्द की । ये स्वयं भी एक बहादुर सिपाही थे । इसके अतिरिक्त ये बड़े ही विद्या-प्रेमी थे । ये संस्कृत और फारसी के अच्छे ज्ञाता थे और हिन्दी में कविता करते थे । गुरुमुखी के अतिरिक्त ब्रजभाषा में भी इन्होंने रचना की है । 'चण्डी चरित्र' इनके काव्यों में सबसे अच्छा बन पड़ा है । इसके अतिरिक्त सुनीति प्रकाश, ज्ञानबोध, प्रेम, सुमार्ग, बुद्धि-सागर, विचित्र नाटक और ग्रंथ साह्य के कुछ अंश भी इनके लिखे हुए हैं । गोविन्दसिंह हिन्दू संस्कृति के एक उद्धारक और प्राणकर्ता थे ।

जाल—इनका पूरा नाम गोरेलाल पुरोहित था । ये बुदेलखंड के निवासी थे । इन्होंने अपने 'छत्र प्रकाश' नामक ग्रंथ में पत्ता के इतिहास प्रसिद्ध महाराज छत्रसाल का जीवन-चरित दोहे-चौपाइयो में वर्णन किया है । इसमें वर्णित घटनायें इतिहासानुमोदित हैं । इनका विषय बड़ा ही प्रभावपूर्ण है । संबंध का निर्वाह, मामिक स्थलों की पहचान आदि प्रबन्ध काव्य की कुछ आवश्यक बातों का ज्ञान इस कवि को पूर्ण रूप से था । इसी से अपनी प्रबन्ध रचना में बड़ी पटुता दिखाई है । इस दृष्टि से हिन्दी के इने गिने प्रबन्धकर्त्ताओं में इनकी गणना की जाती है । भाषा और भाव दोनों में किसी प्रकार का आडंबर अथवा कृत्रिमता नहीं पाई जाती । व्यर्थ के उक्ति वैचित्र्य और कल्पना की उड़ान से कवि-दूर ही रहा । छत्रसाल अपने काल के प्रचलन लोकनायकों में थे । अतः 'छत्र प्रकाश' का साहित्य की दृष्टि से तो महत्व है ही, इतिहास की दृष्टि से भी यह काव्य बहुत उपयोगी है । एक और ग्रंथ 'विष्णु विलास' इनका रचा हुआ कहा जाता है । इनकी ब्रज भाषा में बुदेलखंडी का पुट है । 'इनका' 'छत्र प्रकाश' नागरी प्रचारिणी सभा द्वारा प्रकाशित हुआ है । इनकी कविता की कुछ पंक्तियाँ देखिये—

बान दया घमसान में, जाके हिये उछाह ।
 सोई बोर बखानिये, ज्यों छत्ता छितिनाह ॥
 जिनमें छिति छत्री छवि जाये । चारिहु युगन होत जे आये ॥
 भूमि भार भुज बंदिन थम्मे । पूरन करें जू काज अरम्मे ॥
 छत्रिन की यह वृत्त बनाई । सदा जंग की लाँच कमाई ॥
 गाय वेव विप्रन प्रतिपाल । घाउ ऐंढधारिन पर घाल ॥

घनानंद—आचार्य शुक्ल जी ने इन्हें रस की मूर्ति और वृज भाषा काव्य का एक प्रधान स्तंभ माना है । इनका जन्म सं० १७४६ के लगभग अनुमान किया जाता है । ये कायस्थ जाति के थे और निम्नार्थ मम्प्रदाय के वैष्णव मतাবलंबी थे । नादिरशाह के आक्रमण के समय सं० १७९६ में कुछ आतताइयों ने इन्हें मार डाला । उनकी मृत्यु का कारण था इनका दिल्ली के बादशाह मीरमुहम्मद शाह का मंत्री होना । एक बेजदबी के कारण बादशाह ने इन्हें दिल्ली के बाहर निकाल दिया । अपनी प्रेमिका सुजान बेगमा से भी इन्हें निराश होना पड़ा । ये विरक्त होकर वृन्दावन में रहने लगे । नादिरशाही आक्रमण के समय कुछ सिपाहियों ने बादशाह का मीर मुशी जान कर धन प्राप्ति के लालन में इन्हें आ घेरा । अंत में धन न मिलने के कारण कोप में आकर इनको हाथ काट दिये ।

घनानंद जी प्रथम कोटि के गायक और कवि थे । रीतिकारों में होने वाली शृंगार की मुक्तक कविता के क्षेत्र में इन्होंने एकच्छत्र राज्य किया । इनका सबसे प्रसिद्ध ग्रंथ सुजान सागर है ।

इनके समान सरस, शुद्ध प्रौढ और प्रभावशालिनी व्रजभाषा और कोई कवि न लिख सका । इन्होंने प्रधान रूप से वियोग शृंगार पर अपनी लेखनी उठाई है । जैसा कि स्व० शुक्ल जी ने अपने इतिहास में लिखा

है, प्रेममार्ग का ऐसा प्रवीण और धीर पथिक तथा जवाँदानी का ऐसा दावा रखने वाला ब्रजभाषा का दूसरा कवि नहीं हुआ। इनकी प्रत्येक पंक्ति में हृदय की हूक छिपी है। इनकी कविताओं में 'सुजान' शब्द का निरंतर प्रयोग हुआ है पर वह कृष्ण के अर्थ में समझना चाहिए। घनानन्द की कलम ने रीतिकालीन शृंगारिक कविता को अधिक अन्तर्मुखी बना दिया। सबैये इन्होंने बहुत ही अच्छे लिखे हैं। सुजानसागर के अतिरिक्त विरह लीला, कोकसार, रसकेलिवल्ली और कृपाकांड भी इन्हीं के रचे हुए हैं। अंतिम समय में घनानन्द जी यद्यपि भगवत्प्रेम की ओर विशेष रूप से झुके थे, पर उनकी अधिकांश कविता शृंगार रस के अंतर्गत ही आयगी।

कुलकानि छोड़ कर पार्थिव प्रेम की उपासना करने वाले इस कवि ने ब्रजभाषा काव्य में एक नई धारा बहाई जिसे ठाकुर, बोधा, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने बल प्रदान किया। 'नेह की पीर' और बेचैनी इन्होंने बड़े उच्छ्वासपूर्ण स्वर में मुखरित की। पावस के धुंधले प्रभात जैसे दुख और विषाद की पृष्ठ भूमि पर यह प्रेम की केसक खूब खिलती है। सबैया छंद लिखने में ये बेजोड़ हैं। हृदय का और आत्मा का सौन्दर्य आपसे आप इनकी कविता में झलक उठता है। उदाहरण देखिये—

तब तो झरि झरहि ते मुसकाय बचाय कै और की दीठि हँसे ।
बरसाय मनोज की मूरति ऐसी रचाय कै नैनन में सरसे ॥
अब तो उर माँहि धसाय के भारत एजू बिसास कहाँ धौं धसे ।
कछु नेह निबाहन जानत है तो सनैह की धार में काहे धंसे ॥

उर्दू में जो स्थान मीर का है वही हिन्दी में इनका माना जायगा।
नागरीदास—ये कृष्णगढ़ (राजपूताना) के राजा थे। इनका यथार्थ नाम सावंतसिंह है। नागरीदास इनका कविता का उपनाम था।

इनका जन्म सं० १७५६ है। इन्होंने भक्ति रस की बहुत अच्छी कविता की है। इनकी पत्नी भी कविता करती थी। कौटुंबिक झगड़ों से तंग आकर ये विरक्त होकर वृन्दावन में रहने लगे थे। सं० १८२१ में इनकी मृत्यु हुई। इन्होंने भक्ति रस के लगभग ७३ ग्रंथों की रचना की। कहीं कहीं सुन्दर और नवीन भावों की व्यंजना है। इनके रचे ७३ ग्रंथों को विभिन्न वर्णनों के लिये लिखे गये छन्दों के छोटे छोटे संग्रह समझना चाहिये। फारसी कविता की मादकता और सूफी भावधारा का भाव भी इन पर है। गाने के पदों के अतिरिक्त अनेक छन्दों का उपयोग इन्होंने किया है।

जोधदास—इन्होंने हम्मीर रासो की रचना की। ये वीर रस के अच्छे कवि थे और इन्होंने अपने रासो में प्रायः छप्पय छंद का ही प्रयोग किया है। कवि ने कुछ घटनाओं की कल्पना भी की है।

गिरिधर कबिराय—इनका जन्म सं० १७७० अनुमान किया जाता है। इनकी बनाई हुई नीति की कुंडलियां बड़ी लोक प्रिय हुई। इनकी भाषा की जाँच करने पर यह अनुमान होता है कि इनका जन्म अवध के किसी स्थान में हुआ था। कहा जाता है कि इनकी स्त्री ने भी कुछ कुंडलियों की रचना की है। अनुमान से 'साई' शब्द से आरंभ होने वाली कुंडलियां गिरिधर की पत्नी की रची हुई हैं। इनकी कविता में जीवन के अनुभवों का मर्म भरा होता है। एक उदाहरण देखिये—

सोना लालन पिय गये, सूना करि गये देश ।

सोना मिले न पिय मिले, रूपा हवै गये केस ॥

रूपा हवै गये केस, रोय रंग रूप गँवावा ।

सेजन को विसराय, पिया बिन कबहूँ न पावा ॥

कहे गिरिधर कबिराय, लोन बिन सबँ अलोना ।

बहुरि पिया घर आव, कहा करिहौं छँ सोना ॥

चक्ति चमत्कार इनकी कविता का प्राण है और इनकी लोक प्रियता का रहस्य ।

गुमान मिश्र—इनके जन्म-मरण के संवत् का ठीक ठीक पता नहीं लगता । इन्होंने अली अकबर खाँ के कहने पर श्री हर्ष के नैषध का विभिन्न प्रकार के छंदों में अनुवाद किया । ये संस्कृत के अच्छे जानकार होने के बावजूद नैषध के अच्छे अनुवाद में विशेष सफल न हो सके । वैसे स्वयं में यह प्रबन्ध काव्य सुन्दर बन पड़ा है । कहीं कहीं अनुवाद मूल से अधिक जटिल हो गया है । इसके अतिरिक्त कृष्णचंद्रिका, छदा-बटी और रस रहस्य भी इनके द्वारा रचित माने जाते हैं । भाषा पर इनका पूरा अधिकार था ।

सूदन—ये मथुरा के रहने वाले थे और भरतपुर के महाराज सूरजमल इनके आश्रयदाता थे । इनके जन्म-मरण के संवत् का पता नहीं लगता । इनके सुजान-चरित्र नामक ग्रंथ में सूरजमल के जीवन काल के युद्ध तथा अन्य घटनाओं का वर्णन है । सूदन वीर रस की कविता में बहुत सफल हुए हैं । भूषण और लाल के बाद इनका ही नाम लेना पड़ता है । इनकी भाषा में ब्रज भाषा और खड़ी बोली का मिश्रण मिलता है । इन्हें अपने प्रबंध काव्य के प्रधान चरित्र के लिये एक सच्चा वीर चरित्र नायक मिल गया । सुजान चरित्र पर चारण और भाटो की रचनाओं का स्पष्ट प्रभाव परिलक्षित होता है । भाषा के साथ कवि ने कहीं कहीं अवांछनीय स्वाधीनता ली है । जहाँ देखो वहाँ कवि प्रचुरता का प्रदर्शन करना चाहता है । वीर काव्य की रचना के लिये या लोक वीर की चरित्र सृष्टि के लिये जिस गंभीरता की आवश्यकता है वह कवि में नहीं । डिगल भाषा के शब्दों की प्रचुरता और उसी शैली की शब्द योजना है । मिश्र मिश्र युद्धों का वर्णन होने के कारण एक-एक अध्याय एक एक जंग है ।

ब्रजवासीदास—इनका जन्म सं० १७९० के आसपास अनुमान किया जाता है। इनका ब्रज-विलास प्रसिद्ध ग्रंथ है जिसमें भगवान् कृष्ण की ब्रज लीला का वर्णन दोहे चौपाइयों में किया गया है। कवि ने इसे तुलसीकृत रामायण के आदर्श पर रचने का प्रयत्न किया है। किन्तु साहित्यिक दृष्टि से रामायण और ब्रज-विलास की कोई तुलना नहीं। हाँ कृष्ण भक्तों में अवश्य इस ग्रन्थ का खूब प्रचार है। कुछ पंक्तियाँ देखिये—

ठाढ़ी अजिर जसोदा रानी । गोदी लिये श्याम सुखदानी ॥
 उदय भयो ससि सरस सुहावन । लागी सुत को मात दिखावन ।
 देखहु स्याम चंद यह आवत । अति सीतल दूग ताप नसावत ॥
 चित रहे हरि एकटक ताही । करते निकट बुलावत ताही ॥

बोधा—इनका प्रथम नाम बुद्धिसेन था। कोई इन्हें राजापुर और कोई फिरोजाबाद का निवासी बताता है। पर ये बोधा शायद राजापुर के ही थे। इनके जन्म-मरण की तिथि के संबंध में कुछ ज्ञात नहीं। शिवसिंह सरोज के अनुसार ये सं० १८०४ में पैदा हुए थे।

ये पन्ना दरबार में बहुत सम्मानित थे।^१ संस्कृत और फारसी के भी अच्छे जानकार थे। पन्ना नरेश की एक वेश्या से इनका कुछ संबंध हो जाने के कारण ये ६ माह के लिए राज्य से निकाल दिये गये। जलावतनी में इन्होंने विरह-वारीश की रचना की। लौटकर इन्होंने यह ग्रंथ जब पन्ना नरेश को सुनाया तो वे इतने प्रसन्न हुए कि उस वेश्या को इनके हवाले कर दिया। 'इस्कनामा' इनका दूसरा ग्रंथ है।

बोधा बड़े ही प्रेमी कवि थे। इनका काव्य सागर प्रेम की तरंगों से तरंगित है।

दीनदयालुगिरि—ये सन्यासी थे और काशी में रहा करते थे । इनके जन्मादि के बारे में भी कुछ नहीं मालूम होता । इनकी कविता से मालूम पड़ता है कि ये बड़े ही उदार हृदय के व्यक्ति थे । इनका स्वभाव बड़ा ही विनोदी था । इनकी लोकोक्तियाँ भी बहुत लोकप्रिय हुई । इन्हे तत्कालीन काशी नरेश से कुछ आर्थिक सहायता भी प्राप्त होती थी । विजयानन्द त्रिपाठी के मतानुसार ये स० १९२२ में गोलोकवासी हुए । ये काफी दिनों तक जीवित रहे । इनके लिखे हुए पाँच ग्रंथ कहे गये हैं—अनुराग वाग, दृष्टात, तरंगिणी, अन्योक्ति-माला, वैराग्यदिनेश और अन्योक्ति कल्पद्रुम ।

ऊपर वर्णित कवियों के अतिरिक्त इस काल में और भी कवि हुए जिन्होंने अलग अलग विषयों पर सुन्दर काव्य रचना की है । पर स्थानाभाव के कारण हम केवल उनका नाम देकर ही सतोष करते हैं ।

महाराजा विश्वनाथ सिंह (१७७८), बल्गी हसराम (१७९९), भूपति (१८३१), चाचा हितवृन्दावनदास (१७६५), भगवन्नाथ खीची, गोकुलनाथ, गोपीनाथ, मणिदेव, (१८४०) । रामचन्द्र (१८४०), मधुसूदनदास (१८३९), नवलसिंह कायस्थ (१८७३), रामचन्द्र, रामसहायदास (१८६०) । पजनेस (१९००), ठाकुर (१८५०) और चंद्रशेखर (१८५५) ।

आधुनिक काल

संवत् १९००—२०००

गद्य का आरम्भिक विकास

आधुनिक काल को गद्य युग कहा जाता है। प्रत्येक साहित्य के या जातीय जीवन के प्रारम्भिक काल में पद्य की प्रवृत्ति विशेष रूप में देखी जाती है पर प्रौढ़ावस्था आते ही गद्य का विकास प्रारम्भ हो जाता है। साहित्य रचना की दृष्टि से गद्य में लेखक को अधिक सुविधा और स्वाधीनता है। दैनिक सामाजिक और पारिवारिक जीवन में उसे विचार विनिमय के लिये गद्य का ही आश्रय लेना पड़ता है। विश्व-साहित्य में आज गद्य असंख्य शक्तिवान लेखकों के व्यक्तित्व से अनुप्राणित होकर अभिव्यक्ति का प्रभावशाली माध्यम बन गया है। एक अंगरेज लेखक का कथन है कि कविता अपेक्षाकृत अपरिपक्व युग या मन की उपज है। इसीलिये उसमें वैयक्तिकता और भाव प्रवणता अधिक रहती है। कविता व्यक्त की जातिगत मूल प्रवृत्तियों को विशेष कौशल से व्यक्त करती है। गद्य उसे सामाजिक पात्र के रूप में चित्रित करता है। आज के सघर्ष प्रधान सामाजिक युग की मुख्य प्रवृत्ति गद्य है। बड़े से बड़े कवि को भी आज गद्य लिखे बिना अपनी रचना अधूरी लगती है। कारण इस युग के आरम्भ होते होते सामाजिक, सांप्रदायिक, राजनीतिक और सांस्कृतिक क्षेत्रों में जो हलचल मची—जो परिवर्तन हुए उनकी झलक और सजीव चित्रण के लिये गद्य का विकास अनिवार्य था। साहित्य के तत्त्व सदैव जीवन से आते हैं। जैसे जैसे जीवन की वास्तविकता जटिल होती जायगी वैसे वैसे उसकी अभिव्यक्ति के साधन भी

बढ़ते जायेंगे। शिक्षा के प्रचार और लोक जागृति के प्रसार के साथ साथ जनता की रुचि भी राजनीतिक अभिज्ञता, धार्मिक चेतना और सामाजिक प्रकाश की ओर जाती है। राजा लक्ष्मणसिंह के ही समय में हिन्दी गद्य की भाषा अपने भावी रूप और उसकी सभावनाओं का आभास दे चुकी थी। बाद में जो सशक्त प्रतिभाशाली लेखकों की परंपरा आई उसने उसे सुव्यवस्थित और परिमार्जित किया। आज हिन्दी गद्य की भाषा की अभिव्यजना शक्ति इतनी बढ गई है कि उसमें गभीर से गभीर और सूक्ष्म से सूक्ष्म भावों को प्रगट करने की क्षमता आ गई है। भाषा व्यवहार के विस्तृत क्षेत्र की ओर बढ़ी है। नये नये विचार नई नई भावनाओं के प्रवाह ने उसे विभिन्नता और बहु-रसता प्रदान की है। आगे हम खड़ी बोली गद्य के विकास के क्रम का उल्लेख करते हुए आधुनिक युग की साहित्य सृष्टि का परिचय देंगे।

१९०० के पूर्व हिन्दी साहित्य की भाषा ब्रजभाषा होने के कारण उस समय गद्य भी ब्रज भाषा में लिखा जाता था। सवत् १४०७ के आस-पास गद्य में लिखे हुए कुछ गोरखपथी ग्रन्थ मिले हैं। इस गद्य को हम उस समय के ब्रजभाषा गद्य का नमूना मान सकते हैं। ब्रजभाषा का १४०० का प्राप्त यह पुराना रूप नीचे दिये अवतरण से स्पष्ट होगा :—

“श्री गुरु परमानंद तिनको दडवत है। है कैसे परमानंद, आनंद-स्वरूप है सरीर जिन्हिको, जिन्हिके नित्य गायें ते सरीर चेतत्रि अरु आनंदमय होतु है।”

इसके बाद भक्ति काल में कृष्णभक्ति शाखा के भीतर श्री वल्लभाचार्य के पुत्र गोसाईं विट्ठल नाथ कृत शृंगार-रस-महान नामकग्रन्थ ब्रज-भाषा गद्य में प्राप्त होता है। तदुपरान्त चौरासी वैष्णवों की वार्ता तथा दो सौ बावन वैष्णवों की वार्ता के दो गद्य ग्रन्थ ब्रज भाषा में और मिलते हैं। इन ग्रन्थों में वैष्णव भक्तों और आचार्य जी की महिमा

प्रकट करने वाली कथाये लिखी गयी हैं। नाभादास ने संवत् १६६० में अष्टयाम और १६८० में ओरछा के वैकुण्ठमणि शुक्ल ने अगहन माहात्म्य और वैसाख माहात्म्य नाम के ग्रन्थ ब्रजभाषा गद्य में लिखे। सूरति मिश्र ने १७६७ में बैताल पचीसी नामक पुस्तक लिखी। पर इन ग्रन्थों के द्वारा गद्य के विकास पर कोई प्रभाव न पड़ा। साहित्य की रचना पद्यों में ही होती थी। यही ब्रज भाषा गद्य का प्रवर्तन रुक जाता है। आगे का गद्य लेखन काव्यों की अव्यवस्थित अगस्त टीकाओं द्वारा होता रहा। जो संस्कृत टीकाओं की रूढ़ शैली पर लिखी जाती थी। केशवदास की कवि प्रिया, रसिक प्रिया आदि पर सरदार कवि द्वारा लिखी गई टीकाये में इस समय भी मिलती है। पर उनसे गद्य का कोई विकास नहीं परिलक्षित होता।

अब हम खड़ी बोली के गद्य पर आते हैं। खड़ी बोली का एक रोचक इतिहास है। मेरठ के चारों ओर के प्रदेश में यह बोली जाती थी। इसके बाहर इसका प्रचार बहुत कम था। देश में जब मुसलमानों का आधिपत्य तथा प्रभाव बढ़ा तब उन्होंने उसी प्रदेश की भाषा खड़ी बोली को अपनाया। दिल्ली की खड़ी बोली व्यावहारिक भाषा हो चली। विक्रम की चौदहवीं अतावदी में खुसरो ने ब्रज भाषा के साथ खड़ी बोली में भी पद्य और पहेलियाँ लिखी थी। मुसलमानों ने अपनी संस्कृति के प्रचार का साधन मान कर इस भाषा को खूब उन्नत किया। जहाँ जहाँ वे फैलते गये इसे अपने साथ लेते गये। उन्होंने इसमें केवल अरबी फारसी के शब्दों की ही उनके शुद्ध रूप में अधिकता नहीं कर दी बल्कि इसके व्याकरण पर भी फारसी अरबी व्याकरण का रंग चढ़ाया। खड़ी बोली के अनेक शब्द हिन्दी भाषी प्रान्तों की जनता में लोकप्रिय हो गये। धीरे धीरे कथावाचकों, महात्माओं और अन्त में लेखकों की रचनाओं में भी वे शब्द पहुँचे। इस प्रकार के गद्य का नमूना संवत् १५७२

के लगभग गंग भाट कृत 'चन्द छन्द वरनन की महिमा' नामक पुस्तक में प्राप्त होता है। सवत् १७९८ में राम निरञ्जन 'निरञ्जनी' का 'भाषा योग वशिष्ठ' गद्य ग्रन्थ प्राप्त होता है। आचार्य शुक्ल जी ने इसी ग्रन्थ को परिमार्जित गद्य की प्रथम पुस्तक और लेखक को प्रथम प्रौढ़ गद्य लेखक माना है। इस समय तक खड़ी बोली का गद्य शृङ्खलाबद्ध रूप में विकसित हो चुका था। सवत् १८१८ में (मध्य प्रान्त) बसवा निवासी दौलतराम ने पद्य पुराण का सावानुवाद करके शिष्ट जनता में स्वाभाविक रूप में प्रचलित खड़ी बोली का रूप सामने रखा।

खड़ी बोली का प्रारम्भिक विकास मुसलमानों के सपर्क से हुआ पर रीतिकाल के समाप्त होते होते अँगरेजों के सपर्क का भी उस पर प्रभाव पड़ा। इसी सपर्क ने हिन्दी गद्य का रूप परिमार्जित और स्थिर किया। यहाँ जमते ही अँगरेज शासकों की इच्छा लोक भाषा के व्यवहारी रूप का परिचय प्राप्त करने की हुई। परिणाम स्वरूप फोर्ट विलियम कालेज कलकत्ता के अध्यापक जान गिलक्राइस्ट ने सवत् १८६० में हिन्दी उर्दू में गद्य पुस्तकें तैयार करने की व्यवस्था की। तदनुसार लल्लूजी लाल ने 'प्रेम सागर' और सदल मिश्र ने 'नासिकेतोपाख्यान' नामक खड़ी बोली के श्रेष्ठ ग्रन्थ लिखे। इसी समय मुन्शी सदासुखलाल नियाज और सैयद - ईशा अल्ला खाँ ने भी क्रम से 'मुन्तखवुत्तवारीख' और 'रानी केतकी की कहानी' लिख कर खड़ी बोली में गद्य ग्रन्थों का निर्माण किया। हम कह सकते हैं कि १७६० के लगभग खड़ी बोली के गद्य का आधुनिक विकास इन्हीं चार लेखकों द्वारा हुआ। आधुनिक हिन्दी की पहले पहल प्रतिष्ठा करके उन्होंने ग्रन्थ रचना की चेष्टा की। यही से उर्दू और स्वतंत्र खड़ी बोली का अस्तित्व भी अलग अलग स्वीकार किया गया।

मुन्शी सदासुख लाल—इनका जन्म सवत् १८०३ में और मृत्यु १८८१ में हुई। यह ईस्ट इंडिया कम्पनी की ओर से चुनार (मिर्जा-

पुर) में नौकरी करते थे। इन्होंने उर्दू फारसी में बहुत सी किताबें लिखी हैं और जायरी की हैं। सन् १८७५ में इन्होंने मुन्तख़बुत-वारीख़ नामक भगवद्भक्ति से पूर्ण पुस्तक लिखी। इन्होंने संस्कृत के तत्सम शब्दों का भी प्रयोग किया है। दिल्ली के निवासी होते हुए भी इन्होंने हिन्दी के उस रूप को अपनी शैली में ग्रहण किया जो आगे चल कर साहित्यिक भाषा के रूप में स्वीकृत हुआ। कारण ये साधु संतों के बीच रहते थे, इनकी भाषा शेष तीन लेखकों की अपेक्षा अधिक साधु है।

सैयद इन्शाअल्ला खाँ—ये उच्चकोटि के शायर थे। इनका जन्म मुर्शिदाबाद में हुआ था। बंगाल के नवाब सिराजुद्दौला के मारे जाने पर ये दिल्ली चले आये और शाह आलम द्वितीय के दरबार में रहने लगे। सन् १८५५ में लखनऊ चले आये और नवाब सआदत अली खाँ के दरबार में आने जाने लगे। 'रानी केतकी की कहानी' नामक ठेठ बोलचाल की भाषा में इन्होंने एक पुस्तक सन् १८६० के लगभग लिखी जो लोकप्रिय हुई। इन्होंने अपनी भाषा को बाहर की बोली (अरबी, फारसी, तुर्की) गैबारी (ब्रजभाषा अवधी आदि) और भाखा-पन (संस्कृत शब्दों का मेल) से मुक्त रखने की चेष्टा की है। पर फारसी के ढंग का वाक्य-विन्यास कहीं कहीं—विशेषतः बड़े वाक्यों में आ ही गया है। इनकी शैली शुद्ध तद्भव शब्दों के प्रयोग के कारण सरल, सुन्दर, प्रवाह पूर्ण, मुहाविरदार और आकर्षक है। उर्दू के सिद्ध-हस्त लेखक होने के कारण इन्हें वही सुविधा रही जो आगे चल कर प्रेमचन्द को अपने गद्य में मिली। बोलचाल के चलते चटपटे नमूने इनकी भाषा में पग पग पर मिलते हैं।

लल्लूलाल जी—आगरे के रहने वाले गुजराती ब्राह्मण थे। इनका जन्म काल सन् १८२० और मरण काल १८८२ है। इन्होंने खड़ी बोली

गद्य में प्रेम सागर लिखा जिसमें भागवत दशम स्कन्ध की दशा का वर्णन है। अपने आने के पूर्व हिन्दी में गद्य का अस्तित्व न स्वीकार करने वाले अँगरेजों के कारण लल्लूलाल जी को अभाव सखी बोली गद्य के जन्म-दाता होने का श्रेय मिल जाता है। इन्होंने अपनी भाषा में विदेशी शब्दों का पूर्ण बेहिष्कार करने का यत्न किया है पर प्रेम सागर में भिन्न-भिन्न प्रयोगों के रूप स्थिर नहीं देख पड़ते। करि, करिके, बुलाय, बुलाय करि, बुलाय करिके, बुलाय कर आदि अनेक रूप अधिकता से मिलते हैं। कवित्वपूर्ण गद्य अधिक है— नित्य व्यवहार की भाषा कम। उर्दू में भी इन्होंने सिद्दासन बत्तीसी, बैताल बत्तीसी, शकुन्तला नाटक, माघोनल आदि पुस्तकें लिखी हैं। हितोपदेश की कहानियों का सकलन इनकी पुस्तक 'राजनीति' में है जो ब्रजभाषा गद्य में लिखी गयी है। काल चन्द्रिका इनके द्वारा लिखी गई विहारी की सतसई की टीका है। भाषा की सजावट इन में पूरी है। मुहाविरो के प्रयोग कम हैं। आधुनिक गद्य के विकास क्रम में ये ऐतिहासिक स्थान के अधिकारी हैं।

सदल मिश्र—ये विहार निवासी थे। फोर्ट विलियम कालेज में ये भी काम करते थे। कालेज के अधिकारियों की प्रेरणा से इन्होंने 'नासिकेतोपाख्यान' नामक ग्रन्थ लिखा। इन्होंने लोक-व्यवहार की भाषा की ओर विशेष ध्यान दिया है पर वह साफ सुथरी नहीं है। सखी बोली के व्यवहार की प्रधानता होने पर भी इनके ग्रन्थ में ब्रजभाषा और पूर्वी बोली के शब्दों का यत्र तत्र प्रयोग हुआ है। 'प्रेम सागर' की भाषा और इसकी भाषा में बहुत अन्तर है। उसमें ब्रजभाषा की परंपरागत काव्य पदावली का प्रयोग बहुत कम है।

संवत् १८८१ में जटमल की 'गोरा बादल की कथा' पुस्तक में सखी बोली के गद्य का नमूना प्राप्त होता है।

हिन्दी में गद्य की परंपरा एक साथ चलाने वाले इन चारों लेखकों में रचना काल की पूर्वता और भाषा की साधुता की दृष्टि से मुंशी सदासुख का शीर्ष स्थान है।

संवत् १९१४ के पहिले हिन्दी गद्य का रूप यही तक स्थिर होकर रह गया। बीच का काल गद्य रचना की दृष्टि से प्रायः शून्य है। संवत् १९१४ के गदर के बाद यह परंपरा फिर प्रगति क्रम में बढ़ती है। इसके पूर्ण विकास के कई कारण थे। विदेशों से आई हुई क्रिश्चियन मत का प्रचार करने वाली धर्म सस्थाओं अथवा मिशनो ने हिन्दी में अपने कुछ धर्म ग्रन्थों, विशेषकर बाइबिल का अनुवाद किया। यह अनुवाद भाषा की दृष्टि से बड़े महत्व का है। ईसाइयों ने तो अपने धर्म के प्रचार के लिये अपनाया पर हिन्दी गद्य का इससे अद्भुत विकास हुआ। ये अनुवाद शुद्ध हिन्दी में किये गये। उर्दूपन उससे बहुत दूर रक्खा गया। उपर्युक्त अनुवाद ग्रन्थों में ब्रज बोली के प्रयोगों का बहिष्कार कर मानो खड़ी बोली के आगामी प्रसार की पूर्व संचना दे दी गई। छापेखानों के खुल जाने से हिन्दी की पुस्तकें शीघ्रता से बढ़ चली। ईसाई प्रचारक शुद्ध ठेठ हिन्दी में छाप छाप कर साहित्य वितरित करते थे। अँगरेजी शिक्षा के प्रचार के लिये स्थान स्थान पर स्कूल खुले। हिन्दी-उर्दू की पढ़ाई का प्रबन्ध होने के कारण बालकों के लिये सरल हिन्दी की पुस्तकों की माँग हुई। हिन्दी उर्दू का भगड़ा भी गुरु किया गया जो काशी के राजा शिवप्रसाद सितारे हिन्द के समय तक चला आया। अन्त में राजा साहब के प्रयत्न से देवनागरी लिपि स्वीकार की गई। स्कूलों में हिन्दी को स्थान मिला। राजा राममोहन राय ने वेदांत सूत्रों का हिन्दी अनुवाद करके प्रकाशित कराया और साथ ही हिन्दी में वगदूत पत्र का प्रकाशन भी किया।

अदालतों में हिन्दी तथा नागरी लिपि का ह्रास किया गया था।

हिन्दी विरोधी सरकारी स्कूलों में हिन्दी की पढाई का विरोध करने लगे। मुसलमानों की ओर से सरकार को यह समझाया गया कि संयुक्त प्रान्त की भाषा एक मात्र उर्दू है। लेकिन देवनागरी लिपि की वैज्ञानिकता और उसका देश व्यापी प्रचलन अंगरेजों की दृष्टि में आ चुका था। वे देख रहे थे कि देश में हिन्दी अक्षरों का—वर्णमाला का प्रचार अधिकाधिक बढ़ रहा है। इसलिये शिक्षा विधान में देश की असली भाषा हिन्दी को ही स्थान देना पड़ा। इस कार्य में राजा गिबप्रसाद ने बहुत प्रयत्न किया। उन्होंने अपने अनेक परिचित मित्रों से पुस्तकें लिखवाई और स्वयं भी लिखी। उनकी लिखी कुछ अच्छी हिन्दी मिलती है पर अधिकांश में उनकी भाषा उर्दू प्रधान है। राजा साहब का जन्म सवत् १८८० और निधन सवत् १९५२ है।

ईसाइयों का प्रचार कार्य बढ़ता जा रहा था। स्वामी दयानन्द । एक ओर उसका विरोध किया और दूसरी ओर हिन्दू समाज को निर्बल बनाने वाली सामाजिक धार्मिक रूटियों पर भी कठोर प्रहार किया। स्वामी जी के ग्रन्थ देवनागरी लिपि में हैं। अपने आन्दोलन को अधिक से अधिक व्यापक बनाने के लिये उन्हें जनता की भाषा का सहारा लेना पड़ा। स्वामी जी ने आर्य समाज की स्थापना की—हिन्दी भाषा को आर्य भाषा नाम दिया। उनके अनुयायी उपदेशकों ने—भजनीकों ने सारे देश में हिन्दी भाषा द्वारा प्रचार कार्य कर उसकी व्यापकता को और प्रबल कर दिया। मुक्त प्रान्त के पश्चिमी जिलों और पंजाब में आर्य समाज के प्रभाव से हिन्दी गद्य का प्रचार तेजी से हुआ। स्वामी जी ने अपना प्रमुख ग्रन्थ सन्यास्य प्रकाश हिन्दी में ही प्रकाशित कराया। वेदों का भाषान्त भी उन्होंने संस्कृत हिन्दी दोनों में किया। इसी प्रकार पंजाब में पं० श्रद्धाराम फुल्लारी ने हिन्दी प्रचार के लिये अटूट उद्योग किया। पंजाब के सब छोटे बड़े स्थानों में घूम घूम कर ये उपदेश और

वक्तृतायें देते—रामायण-महाभारत आदि की कथायें सुनाते थे। हिन्दी गद्य में इन्होंने बहुत कुछ लिखा है। तत्त्वदीपक, धर्म रक्षा, उप-देश सग्रह, शतोपदेश आदि धर्म पुस्तको के अतिरिक्त भाग्यवती नाम का इनका एक सामाजिक उपन्यास है।

धार्मिक दृष्टि के साथ साथ शिक्षा की दृष्टि से पंजाब में हिन्दी के प्रचार का प्रबल आन्दोलन हुआ। वहाँ यह कार्य श्री नवीनचन्द्र राय कर रहे थे। संवत् १९२० और १९३७ के बीच नवीन बाबू ने भिन्न-भिन्न विषयो पर हिन्दी पुस्तकें तैयार की और अपने मित्रों से तैयार कराईं। ये समाज सुधारक थे और स्त्री शिक्षा के बड़े समर्थक थे। राजा राममोहन राय द्वारा प्रवर्तित ब्रह्म समाज के सिद्धान्तों का प्रचार करने के लिये इन्होंने समय समय पर कई पत्रिकायें निकालीं। उर्दू के प्रवेश से मुक्त शुद्ध हिन्दी गद्य के यह समर्थक थे। 'ज्ञान प्रदायिनी पत्रिका' इन्होंने संवत् १९२४ में निकाली थी। हिन्दी में शिक्षा और साधारण ज्ञान-विज्ञान सम्बन्धी लेख लिखने की ओर भी इनका ध्यान गया था। विधवा विवाह व्यवस्था नामक पुस्तक भी इन्होंने लिखी। इनकी प्रेरणा से पंजाब में कई हिन्दी लेखक उस समय पैदा हुए जिनमें सुख दयाल शास्त्री का नाम विशेष रूप से उल्लेखनीय है।

राजा शिवप्रसाद सितारे हिन्द का उल्लेख ऊपर आया है। संवत् १९१३ में यह शिक्षा विभाग के इन्स्पेक्टर के पद पर नियुक्त हुए। इनकी रची हुई पुस्तको के नाम हैं—वर्णमाला, बालबोध, विघांकुर, वामान रंजन, हिन्दी व्याकरण, भूगोल हस्तामलक, छोटा हस्तामलक भूगोल, इतिहास तिमिरनाशक, गुटका, मानव-धर्म-सार, सेंट फोर्ड ऐंड मार्टिन, सिखो का उदय और अस्त, स्वयं बोध उर्दू, अँगरेजी अक्षरों के सीखने का उपाय, राजा भोज का सपना और वीर सिंह का वृत्तान्त। इन ग्रन्थों में से कई सग्रह मात्र हैं और अधिकतर राजा साहब के ही बनाये हैं। सर-

कारी नीति का पालन करते हुए और समय की आवश्यकताओं को देखते हुए उन्होंने अपनी भाषा को अरबी फारसी शब्दों से भर दिया है। इसके लिये उन्हें दोष नहीं दिया जा सकता। 'बदालत' की भाषा उस समय उर्दू थी और वही सभ्यो की भाषा समझी जाती थी। हिन्दी का संस्कार अभी न हुआ था। उसमें ब्रज बोली, अवधी तथा अन्य प्रान्तीय भाषाओं का मेल था। राजा साहब भाषा को बोलियों के मेल से शुद्ध रखना चाहते थे। उन्होंने सरकार से प्रार्थना की थी कि वह हिन्दी उर्दू पाठ्य-पुस्तकों की भाषा को परस्पर निकट लाने का यत्न करे। हिन्दी के पक्ष में इसका फल अच्छा न हुआ। हिन्दी उर्दू की खाई को पाट कर हिन्दुस्तानी की सृष्टि उन्होंने करनी चाही। पर हिन्दी के उपासकों के बीच उनके विरोध की अनावश्यक प्रतिक्रिया हुई। राजा साहब प्रचलित और शुद्ध हिन्दी के विरोधी नहीं थे। राजा भोज का सपना और मानव धर्मसार नामक अपनी पुस्तकों में उन्होंने प्रवाहित हिन्दी की शैली का प्रयोग किया है। अनेक प्रकार की भाषा शैलियों का प्रयोग करते हुए भी राजा साहब का लक्ष्य ऐसी भाषा का निर्माण करना था जो हिन्दी उर्दू के बीच में रहे उस समय वे अधिक विरोध पैदा भी न करना चाहते थे।

राजा साहब का अनुकरण शिक्षा विभाग के बाहर मुशी देवी प्रसाद और देवकीनन्दन खत्री ने किया। उन्होंने केवल प्रचलित अरबी फारसी शब्दों का प्रयोग कर हिन्दुस्तानी को रूप देने का प्रयत्न किया। शिक्षा विभाग के श्री बीरेश्वर चक्रवर्ती ने राजा साहब की शैली नहीं अपनाई। इसी समय हिन्दी में संस्कृत के शकुन्तला नाटक आदि का अनुवाद करने वाले राजा लक्ष्मण सिंह हुए। इनकी भाषा राजा साहब की भाषा के ठीक विरोध में उत्पन्न कही जा सकती है। लक्ष्मणसिंह जी उर्दू-फारसी के ज्ञाता होकर भी इन भाषाओं के शब्दों के पूर्णतः बहिष्कार के समर्थक थे। इनकी भाषा में संस्कृत शब्दों का बहुत प्रयोग

हुआ है और ब्रजभाषा का भी पुट है। इन्होंने संवत् १९१९ में शकुन्तला नाटक का अनुवाद प्रकाशित कराया। संवत् १९३२ में विलायत के प्रसिद्ध हिन्दी प्रेमी पिनकाट महाशय ने इसे इंगलिस्तान में छपाया। संवत् १९३४ में राजा साहव ने रघुवक्ष का अनुवाद गद्य में मूल श्लोकों के साथ प्रकाशित किया। मेघदूत के पूर्वार्ध और उत्तरार्ध दोनों का अनुवाद प्रकाशित कर इन्होंने ग्रन्थ पूर्ण कर दिया। संवत् १९१८ में इन्होंने प्रजा हितैषी नाम का एक पत्र शुद्ध हिन्दी में निकाला। अपने अनुवादों में इन्होंने प्रायः सभी प्रचलित छन्दों का प्रयोग किया है जिनमें घनाक्षरी-सवैया अधिक हैं। दोहा, सोरठा, चौपाइयों में इन्होंने तुलसीदास की भाषा रक्खी है—शेष छन्दों में ब्रजभाषा आगरा के निवासी होने के कारण इनके गद्य पर भी ब्रज भाषा का प्रभाव दिखता है। पर इनकी भाषा मधुर और निर्दोष है। इनका कविता काल संवत् १९१६ के दशर उधर है। जन्म संवत् १८८३ में और स्वर्गवास १९५३ में हुआ।

सामाजिक हिन्दी जनता ने राजा लक्ष्मणसिंह की शैली को अधिक अपनाया। लेखकों ने संस्कृत शब्दों को ग्रहण किया—फारसी शब्दावली के घर घर प्रचलित रूप को छोड़ कर उससे वचने की चेष्टा की। यह एक प्रकार से अतिवाद का युग था। एक सीमान्त पर राजा शिव-प्रसाद थे—दूसरे पर राजा लक्ष्मणसिंह। पर शैलियों की इस विभिन्नता ने हिन्दी के प्रचार और प्रसार को बल पहुँचाया। भाषा का स्वरूप अस्थिर था। उसके सर्वसम्मत स्थिरीकरण की आवश्यकता थी। ऐसे सशक्त व्यवित्त्व की आवश्यकता थी जो भाषा का परिपूर्ण परिमार्जन करके उसे सुव्यवस्थित और बलवती बनाये। शिक्षित जनता की रचि के अनुकूल साहित्य के विधान की भी आवश्यकता थी। इसी समय भारतेन्दु का क्रान्तिकारी उदय हुआ।

भारतेन्दु काल

प्रौढ़तर गद्य का प्रसार

भारतेन्दु हरिश्चन्द्र के कार्य क्षेत्र में आते ही हिन्दी गद्य में अभूतपूर्व समुन्नति का युग आया। वे आधुनिक साहित्य के जनक के नाम से पुकारे जाते हैं। उनका प्रभाव भाषा और साहित्य दोनों पर पड़ा। एक प्रकार से साहित्य की सर्वतोमुखी प्रगति का द्वार उन्होंने खोला। उन्होंने राजा शिवप्रसाद और राजा लक्ष्मणसिंह के मध्य का मार्ग अपनाया। अभी तक खड़ी बोली के गद्य के विकास का समय था। पाठशालाओं या लोक जीवन की शिक्षा के अनुरूप छोटी छोटी पुस्तकें लिखी जाती थी। भारतेन्दु का ध्यान साहित्य के भिन्न भिन्न अंगों के परिवर्धन की ओर गया। लेखन शैली में उस समय विभिन्नता थी। श्रोतों में प्रान्तीय बोलियों का चलन था। गद्य लेखन की कोई निश्चित नीति न थी। भारतेन्दु के सामने बहुत बड़ा कार्य था—एक पूर्ण परिष्कृत शैली का आदर्श स्वीकार कर हिन्दी के आन्दोलन को आगे बढ़ाना। भाषा मस्कार के लिए किया गया उनका महान् कार्य हिन्दी के इतिहास में अमर है। उन्होंने दो प्रकार की भाषाएँ स्वीकार कीं। पहली संस्कृत शब्दों से पूर्ण और दूसरी शुद्ध हिन्दी। पर दोनों में ऐसे विदेशी शब्दों के प्रयोग हैं जो बोलचाल की भाषा में घुल-मिल गए हैं। मुहावरों का प्रयोग भी देखने को मिलता है। विषयों के अनुसार भाषा का प्रयोग हरिश्चन्द्र की विशेषता है। गम्भीर विवेचन और तर्क निरूपण के लिए पहली प्रकार की भाषा का प्रयोग है। दूसरी प्रकार की भाषा अनेक शैलियों में व्यवहार में आई है। नाटकों में रस निष्पत्ति के लिए बोल-चाल की भाषा

व्यवहार में आई है। आचार्य शुक्ल जी ने भारतेन्दु की दोनों शैलियों को भावावेश क्री शैली और तथ्य निरूपण की शैली का नाम दिया है। उस समय संस्कृत साहित्य के अनुवादों और आर्य समाज के आन्दोलन, ने संस्कृत पदावली का अनावश्यक भार हिन्दी गद्य पर लाद रक्खा था। भारतेन्दु की रचना शैली में इस तत्समता के विरुद्ध प्रतिक्रिया मिलती है। भारतेन्दु के गद्य में स्थान स्थान पर वज्रभाषा का प्रयोग और प्रभाव मिलता है। भाषा के स्वरूप की रचना की जो अभी तक भूमिका चली आ रही थी वह अब समाप्त हो गई। खड़ी बोली का प्रकृत साहित्यिक रूप स्थिर हुआ। भारतेन्दु का गद्य उस युग के लेखकों का आदर्श बना और वह सशक्त और सृजन की प्रेरणा से ओत-प्रोत आदर्श बना।

अब हम भारतेन्दु के साहित्य-सृजन और साहित्य-संरक्षण की प्रवृत्ति पर आते हैं। वे अतिशय धनी थे। लाखों रुपया उन्होंने हिन्दी के प्रचार और प्रसार में खर्च किया। इनका जन्म सन् १९०७ भाद्रपद शुक्ल ७ को काशी में एक प्रतिष्ठित अग्रवाल कुल में हुआ। इनके पिता बाबू गोपालदास गिरिधरदास व्रज भाषा के श्रेष्ठ कवि थे। बचपन से हिन्दी में बड़े भावुक और काव्यानुरागी थे। प्रतिभा भी इनकी बड़ी प्रखर थी। काव्य-शास्त्र-विनोद और अध्ययन के प्रति तीव्र प्रवृत्ति थी। इनके व्यक्तित्व में एक प्रबल आकर्षण था और उस समय के लगभग सभी सुलेखक इनके सगठन में थे। प्राचीन भारतीय इतिहास और धार्मिक अनुश्रुतियों की ओर इनका ध्यान गया। इन्होंने अपने साहित्य द्वारा प्राचीन भारत की सच्ची परिस्थिति का पता लगाने और अपने नाटको-उपन्यासों द्वारा उसका निर्माण करने की बराबर चेष्टा की। ये और इनके दल के समस्त लेखक समाज सुधार की तीव्र भावना से उत्प्रेरित थे। यही नहीं तत्कालीन जनता के जीवन का यथार्थ सजीव चित्रण भी इन लेखकों की कृतियों में देखने को मिलता है। इस अर्थ में भारतेन्दु ऊँचे से ऊँचे प्रकार के प्रगतिशील थे।

कवि वचन सुधा, हरिश्चन्द्र मेगजीन आदि कई मासिक पत्र इन्होंने निकाले इनकी सर्वतोमुखी प्रतिभा से प्रेरित और प्रभावित होकर न जाने कितने नये नये लेखकों का उदय हुआ। नाटक, कहानी, काव्य, स्तोत्र, परिहास, इतिहास आदि सब मौलिक तो उन्होंने लिखे ही बँगला से ऐतिहासिक पौराणिक नाटकों का अनुवाद भी किया। इनकी लिखी पुस्तकों की संख्या १४० है। इनके नाटकों का सर्वसाधारण में खूब प्रचार हुआ। इन्हें भारतव्यापिनी कीर्ति मिली और जनता ने इन्हें भारतेन्दु की उपाधि से विभूषित किया। इन्होंने छोटे छोटे निबंध भी लिखे। इनकी नाटक रचना शैली में भारतीय और पाश्चात्य शैलियों का सम्मिश्रण हुआ है। सत्य, प्रेम, स्वदेगानुराग आदि इनके नाटकों के कुछ विषय हैं। कथानक निर्माण कला का भी इन्होंने अच्छा परिचय दिया है। देग प्रेम और जाति प्रेम की व्यापक भावना तो जैसे भारतेन्दु के सम्पूर्ण व्यक्तित्व में व्याप्त है। पर पद्याकर और द्विज देव की परंपरा पर उन्होंने मबुर भावों से परिपूर्ण प्रेम और शृंगार की भिन्न भिन्न स्थितियों की वर्णना भी की है। इन्हें सच्चे अर्थ में युग प्रवर्तक का नाम दिया जा सकता है। इन्हीं के जीवन काल में हिन्दी अपना बाल्य काल समाप्त कर यौवन की प्रौढ़तर सशक्त जीवन भूमि पर आई। इनका निधन सवत् १९४२ में केवल ३५ वर्ष की अवस्था में हुआ।

पं० प्रतापनारायण मिश्र—इस दल के अन्यतम प्रतिभाशाली लेखक-कवि थे। इनका जन्म सवत् १९१३ में हुआ और मृत्यु संवत् १९५१ में। ये भारतेन्दु को हर प्रकार से अपना गुरु और आदर्श मानते थे पर इनकी शैली में उनकी शैली से एक स्पष्ट भिन्नता लक्षित होती है। ये बड़े स्वतंत्र प्रवृत्ति के मनमौजी, फक्कड़ और जीवनमुक्त साहित्यिक थे। स्वभाव में विशेष प्रकार की विनोद-प्रियता होने के कारण इनकी शैली में एक व्यंग पूर्ण चक्रता है। गंभीर से गंभीर विषय को ये

मनोरंजक और हास्यपूर्ण ढंग से उपस्थित करने में कुशल थे। इनके पिता पं० सकठाप्रसाद मिश्र अच्छे ज्योतिषी थे। सस्कृत और फारसी दोनों में इनकी समान गति थी। इन्होंने 'ब्राह्मण' नामक एक मासिक पत्र निकाला जो अधिक चल न सका। कुछ दिन तक कालाकाँकर से निकलने वाले दैनिक हिन्दुस्तान के संपादकीय विभाग में भी रहे। नाटकों की रचना करने के साथ साथ ये रंग मंच पर अभिनय भी करते थे। इनकी प्रकाशित पुस्तकों में राजसिंह, इन्दिरा, संगीत शाकुन्तल, कलि कीतुक रूपक, हठी हमीर, गो-सकट नाटक और शृंगार विलास मुख्य हैं। इनके फुटकल गद्य प्रबंध भी भावपूर्ण और साहित्यिक नोकझोंक से भरे हुए हैं। उर्दू में अच्छी कविता भी करते थे। कान्यकुब्ज होने के कारण इनकी रचनाओं में बैसवारो का प्रयोग काफी पाया जाता है। वे अलकारो और काव्योपयोगी प्रयोगों से मुक्त हैं। इनकी शैली में एक चुलबुलापन है जो कहावतों और चुस्त मुहावरों के प्रयोग के कारण बढ गया है। निबधों में इनकी शैली का एक विकास क्रम स्पष्ट परिलक्षित होता है। इनकी रचनाओं में झलकती हुई देश भक्ति, जाति प्रेम और सस्कृति के अभिमान की प्रशंसा करनी पड़ती है।

पं० बालकृष्ण भट्ट—भारतेन्दु मंडल के एक प्रमुख सदस्य थे। शब्दों के चुनाव, विचारों के प्रकाशन और नागरिकता के सम्बन्ध में ये अधिक सतर्क थे। इनका जन्म प्रयाग में सवत् १९०१ में और परलोक वास संवत् १९७१ में हुआ। ये प्रयाग के कायस्थ पाठशाला कालेज में सस्कृत के अध्यापक थे। सवत् १९३४ में इन्होंने प्रयाग से हिन्दी प्रदीप नामक एक सुन्दर मासिक निकाला जो ३२ वर्ष तक निकलता रहा। भट्ट जी ने बराबर उसका संपादन किया। सामाजिक, राजनीतिक, नैतिक, साहित्यिक सब प्रकार के गद्य प्रबंध ये अपने पत्र में लिखते रहे। शैली प्रतापनारायण जी की शैली से मिलती जुलती है। स्थान स्थान पर कहावतों और मुहा-

बरो की छटा है। पद्यावती, शर्मिष्ठा और चन्द्रसेन नामक उत्तम नाटक ग्रन्थ भी मद्र जी ने लिखे हैं। ये संस्कृत के अच्छे विद्वान् थे। आर्थिक संकटों में भी इन्होंने अपने हिन्दी प्रेम की ज्योति मंद नहीं पड़ने दी। इनके पत्र के द्वारा हिन्दी में अनेक नयी प्रतिभाओं का विकास हुआ : कलिराज की समा, रेल का विकट खेल, बाल विवाह नाटक, सी अजान एक सुजान, नूतन ब्रह्मचारी आदि इनके लेख चमत्कार पूर्ण हैं। व्यंग और व्यंग्य भी इनकी रचनाओं में प्रचुर मात्रा में पाया जाता है। अंगरेजी और अरबी फारसी के शब्द ही नहीं बड़े बड़े वाक्य खूब तक इनकी रचनाओं में मिलते हैं। इनके वाक्य कुछ बड़े बड़े होते थे और पूरबी प्रयोग भी रचना में बराबर मिलते हैं। पद विन्यास और शैली के निरालेपन की दृष्टि से ये हिन्दी लेखकों में अनोखा स्थान रखते हैं। इन्होंने गद्य साहित्य की एक लेखन शैली का निर्माण किया और तीव्र आलोचना की नींव डाली।

पं० बदरी नारायण चौधरी 'प्रेमघन'—मिर्जापुर जिले के एक प्रतिष्ठित सरजूपारी परिवार में पैदा हुए। जन्म सन् १९१२ में और मृत्यु सन् १९७९ में हुई। हिन्दी, संस्कृत, अंगरेजी, फारसी की इन्होंने ऊँची शिक्षा पाई। ये गद्य-पद्य के सिद्धहस्त लेखक थे। उर्दू रचनाओं में अपना उपनाम 'अद्व' रखते थे। इनकी शैली सबसे विलक्षण थी। गद्य रचना को ये कलम की कारीगरी या कला के रूप में ग्रहण करते थे। रचनाओं के परिमार्जन और परिष्कार में इनका अदृष्ट विश्वास था। इनकी अनुप्रासमयी चुहचुहाती भाषा में कहीं शब्दाडम्बर और व्यर्थ का प्रदर्शन नहीं है। पर अलंकृत भाषा के बड़े पक्षपाती थे। अर्थ गाम्भीर्य और सूक्ष्म विचार शृङ्खला इनके निबन्धों की विशेषता है। आचार्य शुक्ल जी के शब्दों में लखनऊ की उर्दू का आदर्श इन्होंने अपनी हिन्दा में उतारा। इन्होंने आनन्द-कादंबिनी मासिक और 'नागरी नीरद' साप्ताहिक पत्र भी

निकाले। भारतेन्दु के ये धनिष्ठ मित्रों में से थे। विनोद पूर्ण प्रहसनों के लिए इनके मन में बड़ा आकर्षण था। इनके अभिव्यक्ति प्रकाशन में बड़ी प्रौढ़ता है। अखिल भारतीय हिन्दी साहित्य सम्मेलन के ये सभापति भी हो चुके हैं। साहित्यालोचना का सूत्रपात एक प्रकार से भट्ट जी और प्रेमघन ने ही किया। इसके पूर्व आलोच्य पुस्तक के गुण दोषों का विस्तृत विवेचन न होता था। 'प्रेमघन सर्वस्व' नाम से दो भागों में आपकी श्रेष्ठ गद्य-पद्य रचनाओं का संग्रह सम्मेलन ने प्रकाशित किया है। अपनी रंगीन लहजे भरी भाषा के कारण ये बड़े लोक प्रिय शैलीकार हैं। इन्होंने कई नाटक भी लिखे हैं। पर उनमें पात्रों की अधिकता और प्रायः सभी प्रांतीय भाषाओं के प्रयोग के कारण उनका अभिनय अत्यन्त कठिन है।

लाला श्रीनिवासदास—का जन्म संवत् १९०८ में और मृत्यु संवत् १९४४ में हुई। भारतेन्दु के समसामयिक लेखकों में ये विशेष उल्लेखनीय हैं। इन्होंने प्रह्लाद चरित्र, तप्ता सवरण और रणधीर और प्रेम मोहिनी ये तीन नाटक लिखे। इनमें अंतिम अधिक प्रसिद्ध हुआ। इनका परीक्षा गुरु उपन्यास शिक्षाप्रद है। इनकी भाषा बोलचाल की और मुहावरों के प्रयोग से निखरी हुई है। व्यवहार कुशल और ससारी बुद्धि में दक्ष होने के कारण इनकी भाषा में नपी तुली व्यवस्था और रचना में उद्देश्य की भावना है। इन्होंने नाटकों में पात्रों के अनुरूप भाषा रखने के प्रयत्न में उसे घोर उर्दू बना दिया है। इसीलिए इनकी रचनाओं में भाषा सौष्ठव कम है। दिल्ली की उर्दू शैली के प्रभाव से बचना इनके लिए कठिन भी था। इनके नाटक रंगशाला के उपयुक्त नहीं हैं। शब्द-बचन में कोमलता और मधुरता की ओर इन्होंने विशेष ध्यान दिया है।

ठाकुर जगमोहन सिंह—मध्यप्रदेश के विजय राघवगढ़ के राजकुमार थे। इनका जन्म संवत् १९१४ और मृत्यु संवत् १९५६ है। शिक्षा के लिए काशी में रहते हुए ये भारतेन्दु के संपर्क में आये। वहीं से इन्हें हिन्दी

की ओर अनुराग और साहित्य सेवा की रुचि उत्पन्न हुई। इनका स्वभाव भारतेन्दु जैसा ही था। उस पर रियासत की वैसी ही छाप थी। गद्य रचना के साथ साथ प्राकृतिक सौन्दर्य का चित्रण करने वाली कवितायें भी ये लिखते थे। संस्कृत और अँगरेजी के अच्छे जानकार होने के कारण इनकी लेखनी में एक नैसर्गिक सस्कारशीलता थी। भारतीय ग्राम्य जीवन का प्राकृतिक माधुर्य और प्रसन्न प्रभाव भारतीय संस्कृति की पृष्ठभूमि के साथ साथ इनकी रचनाओं में बड़े मनोरम रूप में चित्रित हुआ है। भारतेन्दु मडल के लेखकों में इस दृष्टि से इनका स्थान विलकुल अलग है। अपने देश की वन्य माधुरी और रूप सम्पत्ति के लिए इनके मन में गहरी आत्मीयता थी। इनका श्यामा स्वप्न नामक उपन्यास प्रकृति निरीक्षण, सौंदर्याङ्कन और कवित्व पूर्ण भाषा की दृष्टि से बेजोड़ है। कल्पना विन्यास भी इनमें है और संस्कृत की गभीर शब्दावली में ये ब्रज माधुरी घोल देते हैं। कहीं कहीं भावावेश की प्रवलता एक विलक्षणता पैदा कर देती है। भाषा सौष्ठव और गति इनकी शैली की विशेषता है। बड़ा प्रेमी और सौन्दर्य-पूजक हृदय इन्होंने पाया था। इतनी कम अवस्था में इनका बेहान्त न हो जाता तो इनकी शैली पूर्णतर होकर अविकाधिक रूपविधान की ओर जाती।

राधाचरण गोस्वामी—का जन्म सन् १९१५ में हुआ। ये ब्रजभाषा के सुकवि और खड़ी बोली के सुलेखक थे। संस्कृत के उन्वकोटि के जानकार थे। हरिश्चन्द्र मेगजीन के पाठक होने के कारण इनमें देश भक्ति और समाज सुधार के भाव जगे थे। इनमें समाज सुधार का उत्साह था और समा समाजों में ये दुरावर भाग लेते थे। हिन्दी की उन्नति और साहित्य सेवा के लिए इन्होंने भारतेन्दु मासिक पत्र का प्रकाशन किया और कई संस्थायें स्थापित की। इनकी सुगठित भाषा शुद्ध संस्कृतमय होती हुए भी ब्रज भाषा से प्रभावित थी। भारतेन्दु मडल के ये प्रमुख सदस्य थे। इन्होंने

कई उत्तम मौलिक नाटक लिखे हैं जैसे सुदामा नाटक, सती चंद्रावली अमर सिंह राठौर, तन मन धन श्री गोसाईं जी के अर्पण। कल्पित और ऐतिहासिक दोनों प्रकार के नाटक इन्होंने लिखे हैं। नाटको के अतिरिक्त इन्होंने तीन बँगला उपन्यासों के अनुवाद किये और कुछ साहित्यिक और समाज सुधार सबबी पुस्तकों की रचना भी की। संवत् १९८२ में इनका देहान्त हुआ।

बाबू तोताराम—का जन्म संवत् १९०४ और मृत्यु संवत् १९५९ है। हेड मास्टरी की नौकरी छोड़कर इन्होंने अलीगढ़ में प्रेस खोल भारत बंधू नामक पत्र निकाला। हिन्दी के आन्दोलन के ये सबल समर्थक और क्रियाशील कार्यकर्ता थे। भारतेन्दु का इन्होंने बराबर साथ दिया। 'भाषा सर्वाङ्गिणी' नाम की एक सभा भी स्थापित की। कटो-वृत्तान्त, कीर्तिकेतु (नाटक), स्त्री सुवोधिनी आदि इनके ग्रन्थ हैं। भाषा में कोई साहित्यिक विशेषता नहीं है पर वह सरल और शुद्ध है। अपनी पुस्तकों की आय से हिन्दी के प्रचार और प्रसार के लिए स्थापित अपनी सभा को दे दिया करते थे। वाल्मीकि रामायण का पद्यानुवाद भी इन्होंने किया था।

पं० अम्बिकादत्त व्यास—का जन्म संवत् १९१५ और मृत्यु संवत् १९५७ में हुई। ये उच्चकोटि के संस्कृत के विद्वान् तथा कट्टर सनातन धर्मी थे। आर्य समाज के कट्टर विरोधी थे और सनातन धर्म संवन्धी इनका उत्साह इनके उपदेशों और व्याख्यानो में प्रकट होता था। दयानन्द पापंड खंडन, अवतार मोमांसा, मूर्ति पूजा आदि पुस्तकों में धार्मिक प्रतिपादन है। ये लेखक वक्ता दोनों थे। आश्चर्य, वृत्तान्त इनका सुन्दर उपन्यास है। पावस पचासा, गद्य काव्य मीमांसा, विहारी विहार, गो-सकट नाटक आदि इनके अन्य ग्रन्थ हैं। ब्रजभाषा के ये अच्छे कवि थे। ब्रज भाषा में कृष्ण लीला को लेकर इन्होंने 'ललित' नाटिका लिखी थी। कहते हैं इनकी पुस्तकों की संख्या ७८ है। इनकी भाषा संस्कृत प्रधान है पर विषय प्रतिपादन की शैली

और क्षमता इनमें अपूर्व थी। भाषा में कही कही भव्यता और वाक्यों में लम्बाई है। अपने युग के मौलिक लेखकों में इनकी गणना है।

इन लेखकों के साथ और भी साहित्यिक और हिन्दी निर्माता है। जिन्होंने अपनी कृतियों द्वारा हिन्दी की गद्य शैली के विकास में योग दिया और गद्य के विभिन्न अंगों को लेकर बड़े उत्साह के साथ 'मौलिक रचनाएँ' लिखी। इन सब की कृतियों में देश, संस्कृति और इतिहास के गौरवमय अतीत के लिए—धार्मिक परंपराओं के लिए आदर और जातीय गर्व है। इन सब को सच्चे अर्थों में हिन्दी का उद्भायक कहा जा सकता है।

मुशी देवीप्रसाद (जन्म सवत् १९०४, निधन सवत् १९८०)

राजा रामपाल सिंह (जन्म सवत् १९०५, निधन सवत् १९६६)

बाबू गदाधर सिंह (जन्म सवत् १९०५, निधन सवत् १९५५)

रायबहादुर प० लक्ष्मीशंकर मिश्र (जन्म स० १९०६, निधन सवत् १९६३)

बाबू कार्तिक प्रसाद खत्री (जन्म स० १९०८, निधन स० १९६१)

पंडित भीमसेन शर्मा (जन्म स० १९१०, निधन स० १९७४)

पंडित केशवराम भट्ट (जन्म स० १९११, निधन स० १९६२)

रायबहादुर लाला सीताराम (जन्म स० १९१५, निधन स० १९९३)

प० दुर्गाप्रसाद मिश्र (जन्म स० १९१६, निधन स० १९६७)

बाबू रामकृष्ण वर्मा (जन्म स० १९१६, निधन स० १९६३)

महामहोपाध्याय पंडित सुधाकर द्विवेदी (जन्म स० १९१७, निधन सवत् १९६७)

बाबू शिवनन्दन सहाय (जन्म स० १९१७, निधन स० १९८९)

बाबू देवकीनंदन खत्री (जन्म स० १९१८, निधन स० १९७०)

पंडित लज्जाराम मेहता (जन्म स० १९२०, निधन स० १९८८)

ये सब नाम इतिहास की दृष्टि से तो महत्व पूर्ण हैं ही साहित्य को इन्होंने सरसता और विविधता प्रदान की। इसी प्रकार राधाकृष्णदास, काशीनाथ खत्री, मोहनलाल विष्णु लाल पद्मा, फ्रेडरिक पिन्काट आदि के नाम भी बहुत महत्वपूर्ण हैं। राधाकृष्णदास नाटककार की दृष्टि से विशिष्ट स्थान रखते हैं, अपनी व्यवस्थित वस्तु योजना की दृष्टि से। बँगला के कई उपन्यासों के अनुवाद भी उन्होंने किये हैं। पत्रकारों में बालमुकुन्द गुप्त सबसे अधिक प्रसिद्ध हैं। सात वर्ष बंगवासी का सम्पादन करके ये भारत मित्र के जीवन पर्यन्त संपादक रहे। रत्नावली नाटिका, हरिदाम, शिवशम्भु का चिट्ठा, स्फुट कविता, खिलौना आदि आपकी रची लोक प्रिय पुस्तकें हैं। इनका गद्य पद्य दोनों बड़ा मनोरंजक और शिक्षाप्रद होता था। पत्र पत्रिकाओं और साहित्यिक संस्थाओं की स्थापना की दृष्टि से भी भारतेन्दु काल पर्याप्त उन्नत था। साहित्य के विकास भाषा के प्रसार की आगाप्रद प्रेरणा और उत्साह बर्षक लहर चारों ओर फैली थी। साहित्य के सब अंगों की उन्नति हो चली थी। प्रत्येक क्षेत्र में अच्छे अच्छे लेखकों का उदय हो रहा था। दैनिक, साप्ताहिक, मासिक पत्र निकल रहे थे जिनमें शैली और विषय दोनों दृष्टियों से उच्चकोटि के लेख प्रकाशित होते थे। आरम्भिक काल में राजा शिवप्रसाद सितारे हिन्दू का 'बनारस अखबार', तारामोहन मिश्र का 'सुधाकर', पंडित बालकृष्ण भट्ट का 'हिन्दी प्रदीप' प्रमुख स्थान रखते थे। आगरा से मुशी सदासुख लाल का 'बुद्धि प्रकाश' निकलता था। भारतेन्दु हरिश्चन्द्र ने साहित्यिक और सार्वजनिक क्षेत्र में पदार्पण करते ही 'कवि वचन सुधा' 'हरिश्चन्द्र चन्द्रिका' और 'बालाबोधिनी' का प्रकाशन किया। सन् १९२८ में पंडित सदानंद मिश्र ने 'अल्मोड़ा अखबार' का संपादन और प्रकाशन किया। यह साप्ताहिक पत्र था। बाबू कार्तिक प्रसाद खत्री ने इसी समय साप्ताहिक हिन्दी दृष्टि प्रकाश और प्रेम विलासिनी पत्रिका निकाली।

कलकत्ते में भारत मित्र की स्थापना हुई जिसमें प० दुर्गा प्रसाद मिश्र पंडित छोटेलाल मिश्र, बाबू जगन्नाथ खन्ना और पंडित सदानंद मिश्र का हाथ था। अनेक वर्षों तक यह निकलता रहा। परन्तु सबसे महत्वपूर्ण पत्र कालाकाँकर से प्रकाशित होने वाला दैनिक हिन्दुस्तान था। इसके संचालक देवभक्त राजा रामपाल सिंह थे। उस समय के कई महारथियों ने (महर्षि भालवीय जी, बाबू बालमुकुन्द गुप्त, पंडित प्रताप नारायण मिश्र) इसका संपादन किया। १९४२ सवत् में यह निकला था। काशी से निकलने वाला बाबू रामकृष्ण वर्मा का भारत-जीवन भी बहुत दिनों तक निकलता रहा। ज्ञान प्रदीपिनी, हिन्दू बाँधव, मित्र विलास सार, सुधानिधि आदि भी अपने समय में बड़ी चाक रखते थे।

इसके बाद हिन्दी के उत्कर्ष की दृष्टि से दो ऐसी बातें हुई जिन्होंने साहित्य की श्री वृद्धि को अपूर्व गति प्रदान की। सवत् १९५० में काशी के कुछ उत्साही नवयुवक साहित्यिकों ने स्वर्गीय डा० श्यामसुन्दरदास के नेतृत्व में नागरी प्रचारिणी सभा की स्थापना की। सभा ने अनेक ऐसे कार्य किये जिन पर किसी भी सस्था की आदर्ग सफलता कूती जा सकती है। प० रामनारायण मिश्र और ठाकुर शिवकुमार सिंह का इस सदनुष्ठान में आरंभ से योग रहा। सभा ने संयुक्त प्रान्त के न्यायालयों में हिन्दी को स्थान दिलाया और नागरी लिपि का प्रचार करने का अपना उद्देश्य एक बड़ी सीमा तक पूरा किया। उसने प्राचीन ग्रन्थों का अनुसंधान, शोध और संपादन कराया। गभीर और विविध विषयक साहित्य के प्रकाशन को उसके द्वारा बड़ा प्रोत्साहन मिला। हिन्दी में विज्ञान सब्बी शब्दों की रचना हुई। 'हिन्दी वैज्ञानिक कोष' और हिन्दी शब्द सागर के समान बृहत् और महत्व पूर्ण शब्द कोष बने जिनकी प्रामाणिकता आज भी असदिग्ध है। हिन्दी साहित्य के निर्माण क्षेत्र की भूमिका भारतेन्दु के उपरान्त सभा ने ही तैयार की। स्थापना के तीन वर्ष पीछे ही सभा ने

अपनी पत्रिका निकाली जो साहित्य के अनुसन्धान और पर्यालोचन से परिपूर्ण थी। सभा की ही खोज के फलस्वरूप आज कई सौ ऐसे कवियों की कृतियों का परिचय हमें प्राप्त है जिनका पहले पता न था। इस प्रकार हिन्दी साहित्य का इतिहास सुस्थिर और संपन्न हुआ। सभा एक प्रकार से हिन्दी प्रेमियों और हितैषियों की आकांक्षाओं और प्रवृत्तियों का जीवित माध्यम बन गई। सभा के कार्यों और लगन की ओर सरकार का ध्यान भी आकर्षित हुआ। सरकारी सहायता मिलने लगी जो धीरे धीरे बढ़ती गई। जैसा कहा जा चुका है महर्षि मालवीय जी के नेतृत्व में सभा का एक शिष्ट मंडल तत्कालीन गवर्नर से मिला था। फलस्वरूप संवत् १९५७ में कचहरियों में नागरी का प्रवेश हो गया। इस प्रकार भारतेन्दु के समय से चले आ रहे इस महत्वपूर्ण आन्दोलन की सुखद समाप्ति हुई।

१८९९ ईसवी में नागरी प्रचारिणी सभा की सरसता में सरस्वती पत्रिका का संपादन आरम्भ हुआ। १९०३ में इस पत्रिका का संपादन ५० महावीर प्रसाद द्विवेदी के हाथ में आया। द्विवेदी जी के समय में सरस्वती द्वारा भाषा सत्कार का युग परिवर्तनकारी उद्योग हुआ। इस समय तक खड़ी बोली हिन्दी गद्य की सामान्य रूप से और पद्य की आशिक रूप से भाषा बन चुकी थी। पर एक ओर उसकी अस्थिरता को दूर करता था—दूसरी ओर उसकी अभिव्यञ्जना शक्ति और गभीर सूक्ष्म भावों को प्रकट करने की प्रवृत्ति को बढ़ाना था। भाषा में प्रान्तीयता के प्रयोग बराबर चलते थे। हिन्दी की प्रकृति को न पहचान कर बँगला और अँगरेजी वाक्यगठन, शब्दों और मुहावरों के अनुवाद हो जाते थे और गद्य शिथिल हो जाता था। साथ ही व्याकरण के नियमों की उपेक्षा होती थी। द्विवेदी जी ने हिन्दी के स्वतंत्र व्याकरण की ओर लोगों का ध्यान आकर्षित किया। विभक्ति प्रयोग का आन्दोलन चलाया और लिंग-भेद की भूलों को दूर करने की चेष्टा की। भाषा का संपूर्ण

परिमार्जन करके उन्होंने उसे सुसंस्कृत बनाया। भाषा में प्रौढ़ता आई और विषयो की विभिन्नता बढ़ने से अनेक सुन्दर शैलियों का आविर्भाव हुआ। द्विवेदी जी ने स्वयं अपने लेखन में मध्यम मार्ग अपनाया। संस्कृत मिश्रित होते हुए भी उनकी भाषा में बहुतापन है क्योंकि उर्दू शब्दों का भी उसमें यथोचित समावेश होता है। द्विवेदी जी ने स्वयं ऐसे अनेक विषयो पर लेखनी उठाई जिन पर लिखने वाले उस समय न थे। फलस्वरूप नये लेखको को प्रोत्साहन मिला। अँगरेजी पढ़े लिखे नवयुवको में हिन्दी भाषा और साहित्य का प्रेम जाग्रत हुआ। द्विवेदी जी की दृष्टि ज्ञान विज्ञान की विवेचना और रचनात्मक साहित्य दोनों ओर थी। पर अपने युग के साहित्यिको पर उनकी ऐसी छाप थी कि शैलियों और व्यक्तित्वों की भिन्नता उनके सामने अधिक उभर न पाई। आचार्य शुक्ल जी तथा अन्य साहित्य मीमांसको की दृष्टि में द्विवेदी जी की मौलिक रचनाओं का अधिक मूल्य नहीं है। पर उनकी विशुद्ध टकसाली भाषा के कारण उन्हें एक महान् साहित्यिक शक्ति का प्रतीक माना जाता है। इसीलिए ईसा की बीसवीं शताब्दी के प्रथम पच्चीस वर्षों को हम द्विवेदी-युग के नाम से पुकारते हैं। वे गद्य शैली के विकास में एक मजिल थे। आचार्य नन्ददुलारे वाजपेयी के शब्दों में—जो कुछ कार्य द्विवेदी जी ने किया वह अनुवाद का हो, काव्य रचना का हो, आलोचना का हो अथवा भाषा-संस्कार का हो या केवल साहित्यिक नेतृत्व का ही हो—वह स्थायी महत्व का हो या अस्थायी-हिन्दी में युग-विशेष के प्रवर्तन और निर्माण में सहायक हुआ है। उसका ऐतिहासिक महत्व है।” हिन्दी की वर्तमान एकरूपता और स्थिरीकरण का सारा श्रेय उन्हीं को है।

हिन्दी गद्य की उन्नति में ये दोनों घटनायें अत्यधिक सहायक हुई हैं। इनके साथ ही अँगरेजी रचना प्रणाली के प्रभाव ने भी हिन्दी गद्य की शैली-विविधता को बढ़ाया है। राजनीतिक आन्दोलन, शिक्षा की उन्नति

और, पत्र पत्रिकाओं की वृद्धि ने साहित्य की गति को आगे बढ़ाया। जब विश्व विद्यालयों में हिन्दी उच्चतम कक्षाओं में पढ़ाई जाने लगी तब विविध विषयों की महत्वपूर्ण पुस्तकों का प्रकाशन अनिवार्य हो गया। इस प्रकार मौलिक ग्रन्थ प्रणयन और हिन्दी और नागरी लिपि के प्रचार के उद्योग साथ साथ चले। अन्य प्रान्तों के निवासी भी हिन्दी की ओर आकर्षित हुए। हिन्दी में 'वेंकटेश्वर समाचार' का प्रकाशन शुरू हुआ। मेरठ के पं० गौरीदत्त ने नागरी प्रचार में बहुत काम किया। आर्य समाज ने तो हिन्दी के प्रचार और उर्दू के स्थान पर उसकी स्थापना का झंडा ही उठा लिया था। हिन्दी को राज-भाषा और आगे चल कर राष्ट्र-भाषा बनाने के आन्दोलन का सूत्रपात भी यही से होता है। इस प्रसंग में फ्रेडरिक पिकाट, सर जार्ज ग्रियर्सन की साहित्य सेवा और हिन्दी समर्थन भी स्मरणीय हैं। हिन्दी रचनाओं का स्तर ऊँचा हो चला था। उनके प्रभाव क्षेत्र की व्यापकता बढ़ रही थी।

नाटकों के संबंध में ऊपर लिखा जा चुका है कि भारतेन्दु ने मौलिक नाटक रचना को गति दी। हिन्दी के तत्कालीन सभी प्रसिद्ध लेखकों ने नाटक लिखे। गद्य साहित्य का निर्माण इस युग में इतने परिमाण में हुआ है कि छोटे बड़े समस्त ग्रन्थों का उल्लेख करना कठिन है। भारतेन्दु के पीछे मौलिक नाटकों की प्रवृत्ति तो कम हो गई पर अनुवादों की परंपरा चलती रही। बंगला नाटकों के अनुवाद के लिए दा० रामकृष्ण वर्मा और पं० रूपनारायण पांडेय, अंगरेजी नाटकों के अनुवादक पुरोहित गोपीनाथ और मथुरा प्रसाद चौधरी, संस्कृत नाटकों के अनुवाद के लिए लाला सीताराम, पं० ज्वाला प्रसाद मिश्र, सत्यनारायण कविरत्न आदि प्रसिद्ध हैं। मौलिक नाटकों के लिए पं० किशोरीलाल गोस्वामी, ज्वाला प्रसाद मिश्र, बलदेव प्रसाद मिश्र, बाबू शिवनन्दन सहाय, राय देवीप्रसाद पूर्ण आदि उल्लेखनीय हैं। अभिनय की दृष्टि से ये नाटक बड़े महत्व के हैं।

पर दुःख की बात है कि आज भी हिन्दी रंगमंच जहाँ का तहाँ पड़ा है। इसीलिए वर्तमान नाटको में अभिनेयता की कमी है।

भारतेन्दु ने एक शैली की नींव डाली थी। उसी को विकसित करने के लिए भिन्न भिन्न प्रकार की रचनाओं का सहारा लिया गया था। उपन्यासों के प्रणयन की गति भी तीव्रतर होती गई। अनुवाद और मौलिक उपन्यासों की बाढ़ आ गई। बाबू गदाधर सिंह, राधाकृष्णदास, प० प्रताप-नारायण मिश्र, राधाचरण गोस्वामी, रामकृष्ण वर्मा, कार्तिक प्रसाद खत्री, गोपालराम गहमरी, मुन्शी उदित नारायण लाल, ईश्वरी प्रसाद धर्मा, रूपनारायण पांडेय, रामचन्द्र वर्मा आदि के अनुवादों और देवकी-नन्दन खत्री, हरिकृष्ण जीहर, किशोरीलाल गोस्वामी, अयोध्या सिंह उपाध्याय, लज्जाराम मेहता, बाबू ब्रजनन्दन सहाय आदि के मौलिक उपन्यासों का हिन्दी गद्य के विकास क्रम में अपना स्थान है।

अब हम पद्य साहित्य की प्रगति पर आते हैं। भारतेन्दु काल पद्य रचना की दृष्टि से उतनी समृद्धि नहीं है। कारण साहित्यकारों का ध्यान गद्य रचना की ओर अधिक था। उसी में उन्हें युग की माँग की पूर्ति दिखाई देती थी। काव्य भाषा के रूप में ब्रजभाषा की ही प्रबलता थी पर खड़ी बोली का पद्य की भाषा के रूप में स्थान भी स्वीकृत हो रहा था। हिन्दी की ह्लासकारिणी शृंगारिक कविता की रूढ़ि भारतेन्दु ने अपने देशप्रेम से परिपूर्ण नाटकों के गीतों में पहले ही तोड़ दी थी। राष्ट्रीय भावनाओं और जातीय जागरण का वेग उसी दिन बाणी की अदम्यता के साथ हिन्दी कविता में फूटा था। नवीन जीवन और स्थितियों का प्रकाश अब कविता में उदमासित हो रहा था। पर भाषा सम्बन्धी स्पष्टता न थी। खड़ी बोली और ब्रजभाषा की मिश्रित पदावली में कविताएँ होती थी। न तो शुद्ध ब्रज भाषा काव्य भाषा थी—न शुद्ध खड़ी बोली। स्वयं भारतेन्दु की कविता की भाषा कहीं ब्रजभाषा, कहीं

खड़ी बोली और कहीं दोनों की मिश्रित भाषा है। भाषा में हमें वह मार्जन और शुद्धता नहीं मिलती जो महाकवि पद्माकर के समय तक थी या जो बाद में मैथिलीशरण गुप्त से आकर आरम्भ हुई।

काव्य के विषयों में अवश्य अभीष्ट परिवर्तन हुआ। जातीय उद्बोधन और राष्ट्रीय चेतना, समाज सुधार की प्रबल कामना, सामाजिक जीवन और जड़ता की व्यापक अभिव्यक्ति, रुढ़ियों की अनिष्टकर परम्परा को तोड़ने की स्फूर्तिमयी भावना, प्राचीन गौरव और इतिहास का दर्द और दर्प जगाने की प्रवृत्ति, देश के परामर्श पर ग्लानि और संताप यह सब बड़ी हार्दिकता के साथ कविता में उच्छ्वासित हुआ यद्यपि कला की कुशलता का अभाव सा था। सोता हुआ साहित्य जाग तो पड़ा था पर पूरी तैयारी और रूप-सज्जा के साथ उठ कर खड़ा न हुआ था। अंगरेजी शिक्षा और पाश्चात्य जाग्रति और सभ्यता के प्रभाव से नवीन परिस्थितियों और सामाजिक परिवर्तनों का प्रादुर्भाव हो चला था। जीवन के आचारिक और नैतिक मूल्य बदल रहे थे। नई नई सामाजिक प्रवृत्तियों के भीतर धार्मिक और लौकिक परिपूर्तियों का आग्रह भी था। साथ ही पुराने समय से चली आ रही शृंगार और प्रेम काव्य की परंपरा भी थी और उसके प्रति भी साहित्यिकों और जनता का आकर्षण कम न हुआ था। अनुभूति और काव्य कला की दृष्टि से उस समय की कविता का यही अंश सर्वश्रेष्ठ है। जहाँ राष्ट्रीय अवनति या सांस्कृतिक अधःपतन, विवाह संबंधी कुरीतियाँ, शिक्षा का अभाव, आत्मबल और जातीय बल की कमी कविता का वर्ण विषय रहा वहाँ कविता कविता न रह कर उपदेशक की शुष्क वृत्ति से भर गयी। भारतेन्दु के समय की काव्य-धारा को हम विशेषतया तीन दिशाओं की ओर बढ़ता पाते हैं। वैष्णव काव्य धारा, शृंगार प्रधान काव्य और जातीय और राष्ट्रीय काव्य। पहली दो धारायें भारतीय साहित्य की परंपरा से सम्बन्धित थी। तीसरी समय और

परिस्थितियों की उपज थी। इतना और मानना पड़ता है कि अपना कवित्व गुण खोकर भी हिन्दी कविता शिक्षित जनता के साहचर्य में आ गई थी। अभिव्यजना का ढग और मूर्तिमत्ता रीतिकालीन होने पर भी समाज के वर्ग विशेष को लेकर जो व्यंग किये जाते थे या जो प्रकृति निरीक्षण होता था वह शिक्षा में अभिरुचि रखने वाले पाठको को पसन्द आता था। इस समय के ब्रजभाषा तथा मिश्रित भाषा में लिखने वाले प्रमुख कवि निम्नलिखित हैं—

भारतेन्दु हरिश्चन्द्र—वर्तमान गद्य के प्रवर्तक होने के साथ साथ प्रेम और भक्ति के उच्चकोटि के कवि थे। बड़ा सुकुमार भावुक कवि हृदय इन्होंने पाया था और इनके कवित्त सदैव मार्मिकता से भरे हैं। भाषा भी बोलचाल की सरल है और उसमें कहीं 'कच्चापन' नहीं है। ब्रजभाषा और खड़ी बोली दोनों की भाषा इनकी चलती हुई है। प्रेम माधुरी इनके कवित्त, सदैव का सग्रह है। प्रेम फुलवारी, प्रेम मालिका, प्रेम प्रलाप इनके पदों और गानों के सग्रह हैं। भारतेन्दु की देशानुराग से भरी जाति प्रेम की कविताओं में वह तन्मयता और भावना की अनुभूत तीव्रता नहीं है जो इन भरन्द-भधुर कविताओं में है। उनकी सुधारक कविताओं में निबन्धों की सी बुद्धिगम्य विचार प्रणाली है भावों का तरंगित उच्छ्वास नहीं। परंपरावादी कवित्त सदैवों में रस का अजस्र स्रोत है। देखिये—

रोकहुँ जो तो अमंगल होय औ, तेह 'नसै जो कहौं प्रिय जाइये ।
जो कहौं जाहु न तो प्रभुता औ कहूँ न कहौं तो सनेह नसाइये ॥
जो कहौं जीहौं न आपु बिना तो भला हरिचन्द जू क्यों पति आइये ।
यातें पयान समैं तुमसे हम कहा कहे आपु हमें समुझाइये ॥

नव उज्ज्वल जलधार हार होरक सी सोहाति ।

बिच बिच छहरति बूँद मध्य मुक्ता-मणि पोहति ।

लोल लहर लहि पवन एक पै इक इमि आवत ।
जिमि नर गन मन विविध मनोरथ करत मिटावत ॥

प्रतापनारायण मिश्र—की कविता सरस और प्रभावोत्पादक होती थी। ये बड़े लहरी कवि थे। शृंगार रस की समस्या पूर्तियाबड़ी सुन्दर करते थे। लावनी भी इन्होंने बहुत लिखी है। सामाजिक विषयो पर और हास्य विनोद की इनकी कवितायें प्रशंसनीय हैं। देश दशा पर आसू बहाने के अतिरिक्त इन्होंने बुढ़ापा और गोरक्षा जैसे विषय भी कविता के लिए चुने। इनके कुछ इतिवृत्तात्मक पद्य भी पाये जाते हैं। पर मिश्र जी के हँसोड़ जीवन्मुक्त व्यक्तित्व की झलक इनकी हास्य विनोद पूर्ण कविताओं में ही दिखाई पड़ती है, जिनमें हास्य विनोद के साथ भाव व्यजना भी है। एक उदाहरण दिया जाता है—

पितु मात सहायक स्वामि सखा तुम ही इक नाथ हमारे हौ ।
जिनके कछू और अधार नहीं तिनके तुम ही रखवारे हौ ।
सब भाँति सदा सुखदायक हौ दुख दुर्गुन नासन हारे हौ ।
प्रतिपाल करौं सगरे जग को अति सै करना उर धारे हौ ॥

अम्बि कृदरा व्यास—कवि समाजों में समस्या पूर्तियाँ सुनाया करते थे। इनकी कविता प्राचीन ढंग की होती थी। भाव साधारण होते हुए भी कविता भधुर होती थी। अन्त्यानुप्रास रहित खड़ी बोली में इनका कंठ बध महाकाव्य है। कविता में इनका उपनाम सुकवि था। महाकवि बिहारी की सतसई की टीका इन्होंने कुडलिया छन्द में की है—

मेरी भव बाधा हरी, राधा नागरि सोय ।
जा तन की झाँई परे श्याम हरित द्रुति होय ।
श्याम हरति द्रुति होय परत तन पीरीभाई ।

राधा हू पुनि हरी होत लहि स्यामल छाई ।
मयन हरे लखि होत रूप अरु रंग अगाधा ।
सुकवि जुगलु छवि बाम हरहु मेरी भव बाधा ॥

वदरीनागयण चौधरी 'प्रेमघन'—की प्रतिभा गद्य और पद्य में समान थी। इन्होंने ब्रजभाषा और खड़ी बोली दोनों में विस्तार से लिखा है। अपने समय के प्रायः प्रत्येक विशेष अवसर पर इन्होंने कविता लिखी है। नवीन विषयों के लिए ये रोला छद लेते थे। इनके दोनों नाटकों में भी इनकी सरस और प्रांजल कवितायें हैं। अधिकांश कविताओं की भाषा में प्रवाह और म्वरता है। मुहावरों की छटा भी देखने को मिलती है। सामयिक समस्याओं और देश की 'सामाजिक राजनीतिक परिस्थितियों का इनकी काव्य-प्रेरणा पर बराबर प्रभाव पड़ता रहा है। उदाहरण देखिए—

जय जय भारत भूमि भवानी ।

जाकी सुयश पताका जग के दसहें दिसि फहरानी ।

सब सुख सामग्री पूरित ऋतु सकल समान सोहानी ।

सकल कला गुन सहित सम्यता अहें सो सर्वाह सुभानी ।

भये असंख्य जहाँ योगी तापस ऋषिवर मुनि ज्ञानी ।

जा श्री सोभा लखि अलका अब अमरावती खिसानी ॥

लाला सीताराम का उपनाम कविता में भूप था। कालिदास कृत 'मेघदूत तथा रघुवंश का अनुवाद इन्होंने किया है। भाषा साधारण चलती हुई है—न बृद्ध ब्रज भाषा है न शुद्ध खड़ी बोली। छन्दों में घनाक्षरी, दोहा और चौपाई मुख्य हैं ।

ठाकुर जगमोहन सिंह—ब्रजभाषा में बड़ी सरस कविता करते थे। शृंगार रस के कवित्त, सबैये उन्होंने लिखे हैं। संस्कृत काव्यों के ढग का

प्रकृति वर्णन इन्होंने किया है। अपनी भावनाओं के रंग में रग कर ही प्रकृति को नहीं देखा वरन् उसका स्वतंत्र रूप भी स्वीकार किया है। आचार्य शुक्ल जी के शब्दों में “अपनी प्रेमचर्या की मधुर स्मृति से समन्वित विध्यप्रदेश के रमणीय स्थलों को जिस अनुराग की दृष्टि से उन्होंने देखा है वह ध्यान देने योग्य है। उसके द्वारा उन्होंने हिन्दी काव्य में एक नूतन विधान का आभास दिया था।” पर इनकी कविता नये विषयों को अपनाने में असमर्थ रही। ‘प्रेम सम्पत्ति लता’, ‘श्यामलता’, ‘श्यामा सरोजिनी’ नामक काव्य पुस्तकों में इनकी अनेक श्रेष्ठ कविताये संग्रहीत हैं। कालिदास के मेघदूत का इन्होंने सुन्दर शब्दों में अनुवाद किया है। इनके काव्य सौन्दर्य और लालित्य की प्रशंसा करनी पड़ती है।

राजा लक्ष्मणसिंह ने महाकवि कालिदास कृत शकुन्तला, मेघदूत और रघुवंश के अनुवाद किये। अनुवादों में मूल भावनाओं की रक्षा हुई है और उनकी सफलता असदिग्ध है। उच्चकोटि की शुद्ध सरस ब्रजभाषा इन्होंने लिखी है। इसी प्रकार नवनीतलाल चतुर्वेदी भी शुद्ध ब्रजभाषा के कवि थे। इन्होंने रीतिकालीन परिपाटी अपनाई है। ये स्वर्गीय महाकवि जगन्नाथदास रत्नाकर के गुरु थे। ऐसी माधुर्यपूर्ण, प्रवाहमयी भाषा इन्होंने लिखी है जो देखते ही बनती है। कुब्जा पचीसी इनका सबसे सुन्दर काव्य है। राधाकृष्णदास, विजयानन्द त्रिपाठी और श्री विनायक राव का नाम भी इस प्रसंग में उल्लेखनीय है। इसी समय प्रसिद्ध कृष्णभक्त नागरीदास हुए जिन्होंने इसक की फारसी पदावली और गजलबाजी की शैली अपनाई। इनकी परंपरा में ही प्रसिद्ध कृष्णभक्त ललित किशोरी और ललित माधुरी का नाम आता है। नजीर अकबराबादी ने भी कृष्ण लीला, सबधी बहुत से पद हिन्दी खड़ी बोली में लिखे। प्राचीन परिपाटी का अक्षरशः पालन करने वालों में द्विजदेव (अयोध्या नरेश महाराज मानसिंह)

सरदार कवि, गोविन्द गिल्ला भाई, रसिक विहारी रसिकेश, चन्द्रशेखर चाजपेयी आदि के नाम आते हैं।

यह समय ब्रजभाषा और खड़ी बोली की प्रतिद्वन्द्विता का था। इस समय के प्रायः सभी कवियों ने ब्रजभाषा में कविता लिखी है पर इनकी कविता पर खड़ी बोली का प्रभाव बढ़ता जा रहा था। अनेक कवियों ने इसीलिए खिचड़ी भाषा का प्रयोग किया है। छन्दों के चुनाव और विचारधारा में भी परिवर्तन हुआ। कविता में सरल और प्राकृतिक भाव बढ़ रहे थे। विलासिता के ऊपर शुद्ध प्रेम की प्रतिष्ठा हो रही थी। अलंकार प्रधान शैली बीरे धीरे छूटती जा रही थी। प्रसाद गुण और रस परिपाक की ओर लोगो का ध्यान बढ़ रहा था। इसी बीच एक युग लावनीवाजो का भी आया। लावनी की भाषा खड़ी बोली रहती थी और पीछे तो इनके द्वारा उर्दू के छंद भी लिये जाने लगे। ख्यालवाज भी इसी समय हुए जो अपने ढंग पर ठेठ हिन्दी का प्रयोग करते थे। इस प्रकार खड़ी बोली कविता का आरम्भिक रूप कवित्त सवैया प्रणाली, उर्दू छंदों की प्रणाली और लावनी के ढंग पर बनने लगा। खड़ी बोली को काव्य भाषा के रूप में स्वीकृत कराने में बाबू अयोध्या प्रसाद सत्री और प० चन्द्रशेखरवर मिश्र का भी बड़ा हाथ रहा। इसी समय कुछ प्रतिभाशाली रस सिद्ध कवि ऐसे हुए जिन्होंने पहले तो शुद्ध टंकशाली ब्रज भाषा में रचनायें की पर बाद में युग की नवीन शक्तियों ने उन्हें इतना प्रभावित किया कि वे शुद्ध खड़ी बोली में कविता लिखने लगे। खड़ी बोली के इन आदि कवियों में प० श्रीधर पाठक, नाथूराम शंकर शर्मा और राय देवी प्रसाद पूर्ण प्रमुख थे। बाद में तो इनकी एक परंपरा ही बन गई जो आज तक चली जा रही है।

प० श्रीधर पाठक काव्य में स्वच्छन्दवाद के जिसे रोमान्सवाद के नाम से भी पुकारा जाता है, प्रवर्तक हैं। एकान्तवासी योगी और

ऊजड़-ग्राम इनकी खड़ी बोली की रचनार्थें हैं। साथ ही बहुत सी स्फुट कवितायें और सवैया भी इन्होंने लिखे। इनकी प्रतिभा रचना के लिए बराबर नये नये मार्ग निकालती थी। ब्रजभाषा में भी ये बड़ी सरस कविता लिखते थे। मधुर गीत भी इन्होंने लिखे हैं। प्रकृति के सौंदर्य का भी मार्मिक चित्रण इनकी कविता में है। उसके गथार्थ चित्रण को अपना आदर्श बना कर भी उसकी स्थापना जनता के दुःखों-सुखों आचार विचारों और सामाजिक भावनाओं में की है। नये ढाँचे के मधुर लययुक्त छन्द इन्होंने निर्मित किये और नये सुरों का परिचय दिया। समाज सुधार की भावना, देश भक्ति और राष्ट्रीयता भी इनकी कविता में पर्याप्त मात्रा में मिलती है। उस काल की कर्कश खड़ी बोली को इन्होंने काव्योपयुक्त कोमलता प्रदान की। इनकी पुस्तकों के नाम हैं—आराध्य शोकाजलि, श्री गोखले प्रधास्ति, एकान्तवासी योगी, ऊजड़ ग्राम, श्रान्त पथिक, जगत सचाई सार, काश्मीर सुखमा, मनोविनोद, श्री गोखले गुणाष्टक, देहरादून, तिलिस्माती मुँदरी, गोपिका गीत, भारत गीत। इनकी खड़ी बोली का नमूना देखिये—

ये सब भाँति भाँति के पक्षी ये सब रंग रंग के फूल ।
 ये बन की लहलही लता नवललित ललित शोभा के मूल ॥
 ये नदियाँ ये झील सरोवर कमलों पर झीरों की गुंज ।
 बड़े सुरीले बोलों से अनमोल घनी बुझों की कुंज ।

नाथूगम शंकर शर्मा का छन्द विधान बहुत नया तुला और सुन्दर होता था। समस्या पूर्ति भी ये उच्चकोटि की करते थे। आर्य समाजी कट्टरता के कारण इनकी पदावली में कहीं कहीं उद्दृष्टता आ गई है। पर यह वही हैं जहाँ इन्होंने उग्र सुधारक वृत्ति के कारण सामाजिक अंध-विश्वासों और कुरीतियों का विरोध किया है। यों इनके कवित्त सवैया भाषा सौष्ठव और रस परिपाक की दृष्टि से उच्चकोटि के हैं। उक्तियों में

मौलिकता और मनोहरता है। व्यंग, फव्वती और फटकार से भी इन्होंने काम लिया है। नई सभ्यता के अनाचारों पर इन्होंने कठोर प्रहार किये हैं। अपनी बहुमुख प्रतिभा और रस सिद्धि के कारण ये कविता कामिनी कान्त कहलाते थे। शंकर सरोज, अनुराग रत्न, गर्भ रत्न-रहस्य, वायस विजय आदि इनकी मुख्य पुस्तकें हैं जो प्रकाशित हुई हैं।

राय देवीप्रसाद पूर्ण—ब्रजभाषा काव्य परंपरा के बहुत ही प्रौढ़ कवि थे। पहिले जब खड़ी बोली की कविता का प्रचार बढ़ा तब इन्होंने उसमें भी कविताये की। उस युग के अन्य कवियों की भाँति इनकी कविता में भी देश-भक्ति और राष्ट्र-भक्ति का समन्वय पाया जाता है। ब्रजभाषा में भी इन्होंने भारतेन्दु की भाँति नूतन विषय अपनाये हैं। इनकी अधिकांश कवितायें इति वृत्तात्मक हैं। पर जहाँ कवि ने कल्पना का आश्रय लिया है वहाँ कविता में अधिक सौंदर्य आ गया है। प्रकृति निरीक्षण, धार्मिक प्रवृत्ति और देश प्रेम आपकी कविता की प्रमुख विषयतायें हैं। इनकी कवितायें पूर्ण सग्रह में संकलित हैं।

उपरोक्त तीनों कवियों में यद्यपि कवित्व प० महावीर प्रसाद जी द्विवेदी से अधिक है पर भाषा का मार्जना इन तीनों की अपेक्षा उन्होंने अधिक किया है। उसका स्वरूप निश्चित कर उन्होंने उसे काव्योपयुक्त बनाया है। इसलिए इनकी कविता का ऐतिहासिक महत्त्व है। उनका काव्य उनकी काव्य सवधी धारणाओं और आकांक्षाओं का प्रतिबिम्ब है। आचार्य शुक्ल जी ने इसीलिए इन्हें पद्य रचना की एक प्रणाली का प्रवर्तक कहा है। गद्य और पद्य की भाषा की एकता पर जोर देने के कारण और अपनी कविता द्वारा उसका प्रयोग दिखाने की प्रवृत्ति के कारण इनकी भाषा बड़ी नीरस हो गई है। रस संचार और प्रेयणीता का गुण तो प्रायः है ही नहीं। संस्कृत वृत्तों का प्रयोग इन्होंने अधिक किया है पर हिन्दी के कुछ प्रचलित छंद भी अपनाये हैं। संस्कृत के कुमार सभवा का अनुवाद

इनका बहुत सुन्दर हुआ है। द्विवेदी जी के अनुयायियों में कई बड़े बड़े कवि निकले जिनमें राष्ट्र कवि मैथिलीशरण गुप्त सबसे यशस्वी हैं। पं० रामचरित उपाध्याय, सियारामशरण गुप्त, लोचन प्रसाद पांडेय, अन्य उल्लेखनीय कवि हैं। मैथिलीशरण जी खड़ी बोली के प्रतिनिधि कवि हैं। हिन्दी कवियों में वे आज सर्वाधिक लोक प्रिय हैं। उनकी कविता में कहीं कृत्रिमता नहीं देख पड़ती। इन्होंने परवर्ती काव्य शैलियाँ भी अपनाई हैं और कथात्मक खंडकाव्य, महा काव्य और मुक्तक सभी कुछ लिखे हैं। बँगला काव्य पुस्तकों के अनुवाद भी इन्होंने किये हैं जिनमें इन्हें अद्भुत सफलता मिली है। गुप्त जी पर भारतीय भक्त परंपरा, भावुकता और आराधनात्मक प्रवृत्ति का पूरा प्रभाव है। इनकी सरल अभिव्यक्ति और प्रसाद गुण ही इनके काव्य के व्यापक प्रभाव का रहस्य है। वीर पूजा की भावना उनमें बलवती है। प्राचीन कथाओं को नवीन आदर्शों का निरूपक बना कर उन्होंने प्रस्तुत किया है। भारत भारती को हम हिन्दी की पहली राष्ट्रीय रचना कह सकते हैं जिसमें जातीय ह्रास और राष्ट्रीय पराभव पर तीव्र असन्तोष प्रकट किया गया है। गुप्त जी की काव्य परंपरा पर राष्ट्रीय और सामाजिक आन्दोलनों का प्रभाव भी परिलक्षित होता है। साकेत, भारत भारती, जयद्रथ वध, गुरुकुल, हिन्दू, पंचवटी, अनघ, स्वदेश सगति, बक सहार, वन वैभव, सैरन्धी, झकार, शक्ति, चिकट भट रंग मे भग, किसान, शकुन्तला, पन्नावली, बैतालिक, गुरु तेज बहादुर, यशोधरा, द्वापर, सिद्धराज, मंगल घट, वीरागना, विरहिणी ब्रजांगना, प्लासी का युद्ध, स्वप्न, स्वप्न वासवदत्ता, मेघनाथ वध, रुबाइयात उमर खैयाम, चन्द्रहदास, त्रिलोत्तमा, कावा और कर्बला आदि आपके मौलिक और अनुवादित ग्रन्थ हैं। आपने देश मे जागृति और उत्साह का मंत्र फूका है।

द्विवेदी जी के प्रभाव के बाहर के कवियों का भी सरसता और भावपूर्णता की दृष्टि से हिन्दी कवियों में अपना स्थान है। पं० अयोध्यासिंह उपा-

ध्याय 'हरिऔध', पं० गया प्रसाद शुक्ल सनेही, प० सत्यनारायण कविरत्न, लाला भगवानदीन 'दीन', प० रामनरेण त्रिपाठी, प० रूपनारायण पाडेय, प० रामचन्द्र शुक्ल, प० मातादीन शुक्ल, स्वर्गीय भगव द्विवेदी, ठाकुर गोपालनरयण सिंह, प० कामताप्रसाद गुरु, प० माखनलाल चतुर्वेदी, सैयद अमीरखली मीर, मावव शुक्ल आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। हरिऔध जी खड़ी बोली और ब्रजभाषा दोनों के महाकवि थे। संस्कृत वृत्तों में प्रिय-प्रवास उनकी अति सुन्दर रचना है। उनकी साहित्य सृष्टि अनेकमुखी है। उन्होंने काव्य में मुहावरो का चमत्कार दिखाया है और उपदेशों और व्यंगों द्वारा समाज सुधार की प्रेरणा भी दी है। उनकी कोमलकान्त पदावली माधुर्य से परिपूर्ण है। भाव व्यञ्जनात्मक और वर्णनात्मक दोनों प्रकार की कविताएँ उन्होंने बड़ी सफलता के साथ लिखी हैं। गद्य मंडार पर इतना अवमुक्त अधिकार अन्य किसी आधुनिक कवि का नहीं है। 'रस कलश' और 'बैदेही बनवास' उनके अन्य प्रसिद्ध काव्य ग्रंथ हैं।

ब्रजभाषा के आधुनिक कवियों में सत्यनारायण शर्मा कविरत्न, जगन्नाथदास रत्नाकर, वियोगी हरि, डा० रामप्रसाद त्रिपाठी, डा० रामशंकर शुक्ल 'रसाल', प० मातादीन शुक्ल 'सुकवि नरेश', प० रामचन्द्र शुक्ल 'सरस', चव्तेन, द्विज ग्याम, दुलारेलाल भार्गव, डा० वल्लभप्रसाद मिश्र, रामनाथ ज्योतिषी आदि प्रसिद्ध हैं। श्री सत्यनारायण कविरत्न की रचनाएँ ब्रज-मावुरी से परिपूर्ण होती थीं। स्वदेशानुराग की सच्ची झलक उनकी कविता में मिलती है। देश के कुछ महापुरुषों की प्रशस्तियाँ उन्होंने भावुकतापूर्ण ढंग से लिखी हैं। भवभूति के मालती माधव नाटक का उन्होंने सरस और मधुर अनुवाद किया है। इनकी कविता में एक ओर भक्तिकाल की कृष्ण भक्ति के दर्शन होते हैं तो दूसरी ओर भारतेन्दु काल की नूतन विचारधारा और जागृति का संदेश भी मिलता है। इनकी ब्रजभाषा परंपरागत ब्रजभाषा नहीं, बहती बोलती ब्रजभाषा है। उत्तर रामचरित्र

का अनुवाद, मेकाले के अँगरेजी खड काव्य होरेणस का पद्यवद्ध अनुवाद, प्रेमकली, भ्रमरगीत आदि इनके अन्य ग्रन्थ हैं। श्री जगन्नाथदास 'रत्नाकर' ब्रजभाषा के सर्वोत्कृष्ट आधुनिक कवि हैं। इनकी भाषा शैली पद्माकर की सी है। अनुभावों के प्रस्तुत करने में कवि ने आधुनिक मनोविज्ञान के सिद्धान्तों का उपयोग किया है। छंदों की कारीगरी और संगीतात्मकता में रत्नाकर जी बेजोड़ हैं। हरिविन्द, गगावतरण, उद्धव शतक इनके मुख्य काव्य ग्रंथ हैं। कवि ने स्थान स्थान पर प्रकृति के नाना रूपों के साथ अपने हाविक भावों का सामंजस्य दिखाया है। इनकी कविता में निर्वन्ध स्वाभाविक प्रवाह है।

महाकाव्यों की रचना भी इस युग में हुई है। प्रसाद जी की कामायनी छायावाद युग की सबसे शक्ति और प्रौढ़ कृति है। प्रियप्रवास, साकेत का उल्लेख पहले हो चुका है। प० द्वारकाप्रसाद मिश्र का कृष्णायन इस युग की उच्चतम कोटि की कृति है और कदाचित् अवधी काव्य परंपरा का अंतिम ग्रन्थ है। कृष्ण के चरित का—उनके लोक संग्रह का बड़ा ही प्राणवान् चित्र कवि ने प्रदान किया है। रामायण की पद्धति पर रचा गया यह महाकाव्य सच्चे अर्थ में अपने नाम को चरितार्थ करता है। कवि ने इसमें युग और भारतीय मानवता को एक नया सदेश सुनाया है। वर्णन करने की अपूर्व शक्ति मिश्र जी में है और कल्पना की उड़ान, भावोत्कर्ष और रस परिपाक की दृष्टि से भी हिन्दी के सर्वश्रेष्ठ महाकाव्यों में यह गिना जाता है। कृष्ण के जीवन का ऐसा प्रबंधबद्ध व्यवस्थित और विदग्ध चित्र एक स्थान पर अन्यत्र कही नहीं मिलता।

डा० बलदेव प्रसाद मिश्र का साकेत सन्त, पुरोहित प्रतापनारायण का नल नरेश, श्याम नारायण पांडेय का हल्दी घाटी और जौहर, दिनकर का कुरुक्षेत्र, रामनाथ ज्योतिषी का रामचन्द्रोदय आदि भी साहित्य के

इतिहास में अपना स्थान सुरक्षित कर चुके हैं। श्री गिरिजादत्त 'गिरीश' और हिन्दी के सर्व श्रेष्ठ नाटककार पं० लक्ष्मीनारायण मिश्र ने भी महा-काव्य 'दिग्' हैं। ये सब साहित्य की स्थायी निधि हैं।

हिन्दी के राष्ट्रीय कवियों में पं० माखनलाल चतुर्वेदी अग्रणी हैं। उन्होंने आत्म बलिदान और राष्ट्र पूजा की व्यापक प्रेरणा दी है। पं० बालकृष्ण शर्मा, श्रीमती सुमित्रा कुमारी चौहान, सोहनलाल द्विवेदी आदि अन्य उत्कृष्टनीय कवि हैं। द्विवेदीकालीन इतिवृत्तात्मकता और स्थूल वर्णन की प्रतिक्रिया स्वरूप छायावाद के रूप में एक स्वतंत्र काव्य दर्शन का उदय हिन्दी में हुआ। सौन्दर्यानुभूति और चित्रात्मक कल्पना इस काव्य वारा का प्रमुख गुण है। बँगला और अँगरेजी कविता से मिली प्रेरणा ने इसका मूलपात किया। बाद में प्रसाद, पन्त, निराला और महादेवी ने इसे अपनी सावना में एक जीवन्त शक्ति प्रदान की। प्रसाद जी की कविता ने हिन्दी को एक विभिन्न गैली ही नहीं एक विभिन्न जव्व-कोप भी प्रदान किया। भावनाओं की ऐसी सुकुमार योजना उन्होंने दी कि अभिव्यञ्जना के क्षेत्र में क्रान्ति हो गयी। निराला जी ने सर्वल सशक्त पौरुष के स्वरो में भारतीय अद्वैतवाद का काव्य में प्रतिपादन किया। उनकी कविताओं का-सा दार्शनिक प्रकाश अन्यत्र दुर्लभ है। प्रसाद की कामायनी और निराला का तुलसीदास छायावाद के दो विराम स्थल हैं। कामायनी में कवि ने आनन्दवाद की विराट भावना को अपने दार्शनिक विश्वास के आवरण में उपस्थित किया है। कवि ने श्रद्धा और बुद्धि के समन्वय का संदेश इसमें सुनाया है। काव्य, विगद कल्पनाओं और मार्मिक उक्तियों से पूर्ण है। भाषा का संगीतमय भावुर्य और कवि की वचन-विदग्धता देखते ही बनती है। आचार्य शुक्ल जी के शब्दों में "प्रसाद जी प्रवच क्षेत्र में भी छायावाद की चित्र प्रवान और लाक्षणिक गैली की सफलता की आशा बैठा गये हैं।" सचमुच कामायनी को पाकर हिन्दी कविता निहाल हो गई है।

आधुनिक सौन्दर्य-दृष्टि का भारत की सांस्कृतिक विरासत के साथ बड़ा कलात्मक विनियोग इसमें हुआ है।

श्री सुमित्रानन्दन पन्त ने पश्चिमी शैली का आश्रय लिया है और रवीन्द्रनाथ की भाँति उन पर वैष्णव कवियों का प्रभाव पड़ा है। इनकी भावों की उड़ान बहुत ऊँची है। अन्य कवियों में जहाँ कोमलता अन्त होती है वहाँ पन जी में आरम्भ होती है। मूर्तिमती लाक्षणिकता का आभास इनमें शुरू से पाया जाता है। इनकी कविता में प्रकृति के साथ सीधा प्रेम संबंध पाया जाता है। इनकी कविता का क्रमिक विकास एक प्रकार से आधुनिक खड़ी बोली-कविता का ही क्रम विकास है। छायावादी कहे जाने वाले कवियों में श्रीमती महादेवी वर्मा रहस्यवाद के भीतर रही हैं। आधुनिक युग की ये सर्वश्रेष्ठ गीतकार हैं। इनकी पदावली माधुर्य और स्निग्धता में डूबी हुई है। यदि निराला जी ने हिन्दी को मुक्त छन्द दिया है तो देवी जी ने गीतों की लयमयी परिणति। ये वेदना की रसमयी दृष्टि अपनी कविता में करती है।

हिन्दी कविता आज प्रगति के मोड़ पर आकर रुक सी गयी है। जीवन की महान् और चिरकालीन भावनाओं को लेकर कविता इस उथल पुथल और द्रुत परिवर्तन के युग में यदि नहीं लिखी जा सकती तो यह साहित्य का अभाव ही माना जायगा। पर नयी नयी प्रतिभायें बराबर क्षेत्र में आ रही हैं। भविष्य में वही कवि इस विराम को गति दान देगा जो नव आगरण और सांस्कृतिक परंपरा का रसमय समन्वय कर सके। आज या तो कवि इतने अन्तर्मुख हैं कि कोई सामाजिक और भौमिक लगाव ही नहीं अनुभव करते या फिर सस्ते भावहीन वर्गों में पड़कर द्विवेदीकालीन गद्यात्मकता की ओर लौटने लगते हैं। आवश्यकता प्रयोग और परिवर्तन की ओर से हट कर ठोस जीवन-भूमि पर आने की है। हिन्दी कविता का नया विकास भविष्य के गर्भ में है। इस अस्थिरता को सर्वतोभ्याप्त हलचल के बाद

जब जीवन की शक्तियों का स्थिरीकरण होगा तब कविता में नये प्राण फूटेंगे। अभी तो प्रगतिवाद, प्रयोगवाद और प्रतीकवाद के भ्रमेले में पड़ी कविता को देख कर लगता है जैसे उसमें आत्मा का सर्वश्रेष्ठ सत्य अभिव्यक्त नहीं हो पा रहा है। यह सक्रान्ति युग का ही विषम प्रभाव है।

गद्य के विभिन्न अंगों का विकास

साहित्यिक समालोचना का आरम्भ भारतेन्दु के समय में ही हो गया था। पर उसका स्वरूप द्विवेदी जी के समय में निश्चित हुआ। मासिक, साप्ताहिक पत्रों में चलने वाली पुस्तक समीक्षा की संक्षिप्त प्रणाली का सूत्रपात द्विवेदी जी ने किया। आलोचना का सयत ढंग भी उन्होंने हिन्दी को दिया। द्विवेदी जी की आलोचनाएँ खड्गात्मक हैं जिनका उद्देश्य साहित्य नहीं बरन् भाषा का सुधार करना होता था। विशेष अध्ययन पूर्ण मूल्यांकन के स्थान पर द्विवेदी जी ने परिचयात्मक शैली को ही आगे बढ़ाया। साथ ही उनमें निर्णयात्मक प्रवृत्ति भी थी। द्विवेदी जी के समकालीन आलोचकों में मिश्रवधु प्रमुख थे। उनका हिन्दी साहित्य का इतिहास ग्रन्थ अपने ढंग का अपूर्व है। हिन्दी नवरत्न में कवियों की समालोचना का मूत्रपात है जो श्रेणी विभाजन पर आधारित है। गुण दोष विवेचन की प्रवृत्ति अवश्य है पर उसकी जीवन में कोई गहरी पकड़ नहीं है। हिन्दी आलोचना के इतिहास में मिश्रवधुओं का ऐतिहासिक स्थान माना जायगा। पंडित पद्मसिंह शर्मा, लाला भगवानदीन 'दीन' और प० कृष्ण विहारी मिश्र की आलोचनाएँ इसके बाद अधिक प्रकाश में आईं। वह युग कवियों की पारस्परिक श्रेष्ठता के प्रचार और प्रतिपादन का था। शर्मा जी ने हिन्दी में तुलनात्मक आलोचना की नींव डाली जिसे मिश्र जी ने आगे बढ़ाया। शर्मा जी की आलोचना में कला के बाह्य अंगों पर विशेष ध्यान दिया गया है अतस्थ की ओर नहीं। उनकी उर्दू मिश्रित भाषा में मुशायरों की कदरदानी वाला लहजा है। मिश्र जी अपेक्षाकृत गंभीर सतुलित आलोचना पद्धति को लेकर

चले हैं। देव और बिहारी को लेकर उस युग में एक साहित्यिक विवाद ही खड़ा हो गया था। लाला भगवानदीन 'दीन' ने मिश्र जी की पुस्तक 'देव और बिहारी' के उत्तर में 'बिहारी और देव' लिखी थी। इन लेखकों की आलोचना ने पाठकों में काव्यानुराग और काव्यानुशीलन की भावना अवश्य उत्पन्न की। इन लेखकों ने अपने प्रिय कवियों के ग्रन्थों का संपादन और टीकाएँ भी कीं। अँगरेजी ढंग की आलोचनाएँ लिखने में बाबू श्यामसुन्दर-दास और पंडित रामचन्द्र शुक्ल प्रमुख थे। दोनों ने आलोचना संबंधी सिद्धान्तों का निरूपण किया और हिन्दी भाषा के स्वरूप का परिचय कराया। बाबू साहब ने भारतीय आलोचना परंपरा की रक्षा करते हुए पश्चिमी ढंग पर अच्छी आलोचनाएँ कीं। इनके ग्रन्थ साहित्यालोचन, रूपक रहस्य, भाषा और साहित्य, भारतेन्दु हरिश्चन्द्र, गोस्वामी तुलसीदास आदि हैं। शुक्ल जी ने जायसी, तुलसी, सूर आदि पर बड़ी पैनी और गंभीर विश्लेषणात्मक आलोचना लिखी। डा० रामरतन भटनागर के शब्दों में "उन्होंने पूर्व की इस पद्धति को पश्चिमी आलोचना के दृष्टिकोण से परि-
मार्जित करके उसे साहित्य का मापदंड बनाया।" शुक्ल जी ने कवियों के मानसिक और कलात्मक विकास पर प्रकाश डाला। हिन्दी आलोचना को उन्होंने एक नई दिशा—नई दृष्टि प्रदान की। उनकी कृतियाँ हिन्दी साहित्य की अमूल्य निधि हैं।

श्री पदुमलाल पुजालाल वस्त्री, नन्ददुलारे वाजपेयी, आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी, सद्गुरुशरण अवस्थी, विनयमोहन शर्मा, आचार्य विश्वनाथ प्रसाद मिश्र, डा० धीरेन्द्र वर्मा, डा० दीनदयालु गुप्त, डा० केजरीनारायण शुक्ल, गुलाब राय, डा० नगेन्द्र आदि इस युग के उल्लेखनीय आलोचक हैं। हिन्दी आलोचना आज बहुत आगे बढ़ आई है। आज रचना में केवल रस की शास्त्रीय खोज नहीं बरन् सामाजिक प्रेरणा और प्रभावों को भी परखा जाता है। और भी बहुत से नये पुराने आलोचना-लेखक

हैं जो अपनी मननपूर्ण सारगर्भित कृतियोंसे साहित्य का भंडार भरा करते हैं।

नाटक का क्षेत्र अभी उतना भरापूरा नहीं है जितना होना चाहिए। हिन्दी के स्वतंत्र रंग मंच का न होना भी नाटक के सम्पूर्ण विकास में बाधक हुआ है। अन्य प्रांतीय भाषाओं के अपने रंगमंच होने के कारण वहाँ नाटक रचना की प्रगति सन्तोषप्रद रही है। प्रसाद जी और प० लक्ष्मी-नारायण मिश्र ये दो प्रमुख नाटककार हैं जिनकी अपनी धारायें हैं। प्रसाद जी प्राचीन भारतीय इतिहास और संस्कृति से नाटक का कथानक और परिस्थितियाँ चुनते हैं। सचर्य अत्यन्त स्पष्ट रूप से उनके नाटकों में उभरता है। पर उनके सभी पात्र दार्शनिक और भाव प्रधान होते हैं। इसीलिए नाटक में लम्बे लम्बे प्रवचनों के बीच भाषा और विचारों की दुरुहता और भी अस्वाभाविक जँचती है। उनके कामना नाटक में मानसिक वृत्तियों को पात्रों का स्वरूप दिया गया है। भाषा, भाव, नाटकीयता और देश काल के अनुरूप पात्रों और वातावरण की सृष्टि इस दृष्टि से प्रसाद जी के नाटक हिन्दी में श्रेष्ठतम स्थान रखते हैं। प० लक्ष्मीनारायण मिश्र के नाटकों में आधुनिकता की झलक है। वे समस्या प्रधान हैं। उनमें सामाजिक रुढ़ियों और असंगतियों पर आघात है। नपेतुले वाक्य और कथोप कथन के साथ साथ मनोविज्ञान का भी पूर्ण परिचय लेखक देता है। प० बदरीनाथ भट्ट, प० गोविन्दवल्लभ पंत, सेठ गोविन्ददास, हरिकृष्ण प्रेमी, प० उदयशंकर भट्ट, हरिकृष्ण जोहर आदि हिन्दी के अन्य उल्लेखनीय नाटककार हैं। उग्र का 'महात्मा ईसा' और प्रेमचन्द जी के 'सपना' और 'कर्वला' भी उल्लेखनीय नाटक हैं। प० कृपानाथ मिश्र का 'मणि गोस्वामी' अपने ढंग का अनोखा है। प० बदरीनाथ भट्ट के नाटक व्यंग और विनोद की दृष्टि से अच्छे हैं। जी० पी० श्रीवास्तव के हास्य रस के नाटकों और प्रहसनों का समय अब जा चुका है। एकाकी नाटककारों में रामकुमार

वर्मा, भुवनेश्वर प्रसाद, गणेश प्रसाद द्विवेदी, उपेन्द्रनाथ 'अस्क' और विष्णु प्रभाकर के नाम उल्लेखनीय हैं।

उपन्यास क्षेत्र में प्रेमचन्द जी ने क्रान्तिकारी परिवर्तन किया है। उनके पहले के उपन्यासकारों और उनकी रचनाओं का उल्लेख पहले हो चुका है। उनके मौलिक उपन्यास सेवासदन और प्रेमाश्रम ने निकलते ही धूम मचा दी। रगभूमि, कायाकल्प, प्रतिज्ञा, गवन, निर्मला, कर्मभूमि, गोदान आदि उनके अन्य प्रसिद्ध उपन्यास हैं। उनके उपन्यासों में घटनाओं और भावनाओं का ऐसा सुन्दर मेल है कि पढ़कर पाठक कथा के रस-प्रवाह में बहता चला जाता है। सामाजिक संघर्ष का सच्चा प्रतिबिम्ब इनकी रचनाओं में है। देहाती समाज और जीवन का मार्मिक चित्रण इनके उपन्यासों में हुआ है। इनकी जैसी चलती हुई और पात्रों के अनुरूप रंग बदलने वाली भाषा पहले नहीं देखी गई। डा० धीरेन्द्र वर्मा के शब्दों में—“प्रेमचन्द ने समाज के असाधारण वर्गों की ओर से दृष्टि को हटा कर मध्यम तथा निचली श्रेणी के लोगों की नित्यप्रति की समस्याओं की ओर हिन्दी पाठकों का ध्यान आकृष्ट किया।” प्रेमचन्द से पहले उपन्यास साहित्य में जीवन को कोई स्थान न था। प्रेमचन्द जी ने अपनी सूक्तियों और व्यंगों के सहारे उसे और भी भाव व्यंजक बना दिया है। चरित्र चित्रण की दृष्टि से भी उनके उपन्यास बेजोड़ हैं। आदर्श और यथार्थ का विचित्र समन्वय उनकी कला में मिलता है। अन्य उपन्यासकारों में प्रसाद जी, कौशिक, भगवती प्रसाद वाजपेयी, वृन्दावन लाल वर्मा, जैनेन्द्रकुमार भगवती चरण वर्मा, यशपाल, उग्र, चतुरसेन शास्त्री, राजा राधिकारमण सिंह आदि प्रसिद्ध हैं। उग्र जी हिन्दी में यथार्थवाद के प्रतिनिधि कलाकार हैं। भगवती प्रसाद वाजपेयी मनोवैज्ञानिक विश्लेषण और कथा-गुंफन के लिए प्रसिद्ध हैं। वृन्दावन लाल वर्मा ऐतिहासिक उपन्यासकारों में अग्रणी हैं। किसी भी प्रांतीय भाषा के श्रेष्ठतम ऐतिहासिक उपन्यासकार से

उनकी कला की तुलना हो सकती है। चतुरसेन शास्त्री की भाषा का प्रवाह दर्शनीय है। यशपाल का दृष्टिकोण समाजवादी है और वे सामाजिक, आर्थिक क्रांति के प्रचारक हैं।

कहानी के क्षेत्र में हिन्दी साहित्य आज बहुत आगे है। संस्कृत की हितोपदेश या राज-तरंगिणी की शैली पर न लिखी जाकर ये अंगरेजी की छोटी कहानियों की शैली पर लिखी गई हैं। इनके नाना प्रकार हैं। प्रेमचन्द हिन्दी कहानी के क्षेत्र में भी अग्रणी हैं। यो हिन्दी में छोटी कहानी का आरम्भ श्री गिरिजा कुमार घोष ने किया। श्री गुलेरी जी, गोपालराम गहमरो, ज्वालादत्त शर्मा आदि ने भी उसे आगे बढ़ाया। प्रेमचन्द और प्रसाद ने युगान्तर उपस्थित कर दिया। प्रेमचन्द की कहानियाँ घटना प्रधान हैं—प्रसाद की भाव प्रधान। वे कवित्वपूर्ण भाषा और हृदय के सुकुमारतम आवेगों की अभिव्यक्ति के कारण एक मादकता का वातावरण उपस्थित करती हैं। प्रेमचन्द की कहानियाँ सामाजिक आचारों और समस्याओं को लेकर चलती हैं। लेखक स्वयं परिस्थितियों की मार्मिक व्याख्या करता है। प्रेमचन्द ने सभी प्रकार की कहानियाँ लिखी हैं और बड़ी सफलता के साथ लिखी हैं। प्रेम कहानियाँ, ऐतिहासिक कहानियाँ, पशु जीवन से सव्य रखने वाली कहानियाँ, कांग्रेस के राष्ट्रीय जीवन की सजीव कहानियाँ, हास्य रस की कहानियाँ सब उन्होंने लिखी हैं। कौशिक जी की कहानियों में कथोपकथन और पारिवारिक जीवन का सौन्दर्य दर्शनीय है। प्रेमचन्द की भाँति ये भी आदर्शवादी लेखक हैं। सुदर्शन जी भी आदर्शवाद के हिमायती हैं। कहानी कला का सर्वोच्च विकास इनकी कहानियों में पाया जाता है। अन्य कहानीकारों में चतुरसेन शास्त्री, उग्र, राय कृष्णदास, भगवती प्रसाद वाजपेयी, जैनेन्द्र कुमार, राहुल सांकृत्यायन, भगवतगण उपाध्याय, यशपाल, विष्णु प्रभाकर, चन्द्रकिरण मीनरिक्षा, उषादेवी मित्रा, अन्नपूर्णानन्द, कृष्णानन्द गुप्त आदि के नाम

उल्लेखनीय है। हिन्दी कहानी आज बहुत आगे बढ़ आई है। उग्र जी की कहानियों ने हिन्दी कहानी साहित्य में युगान्तर उपस्थित किया है। भगवती प्रसाद वाजपेयी की कहानियाँ चरित्र सृष्टि और वस्तु योजना की दृष्टि से सब से आगे हैं। विष्णु प्रभाकर और जैनेन्द्र मानवतावादी हैं और कला के नैतिक मूल्यों को आगे रखते हैं। यशपाल और अन्य नये कहानी लेखक जीवन के कुरूप यथार्थों की कटु आलोचना करते हैं। राहुल जी और भगवतशरण उपाध्याय ने संस्कृति के ऐतिहासिक विकास का क्रम दिखाने वाली कहानियाँ लिखी हैं। उषादेवी मित्रा की कहानियाँ कवित्व-मयी भावुकता से परिपूर्ण होती हैं। कहानी लेखिकाओं में उनका स्थान सब से ऊँचा है। कहानी आज हमारे साहित्य का सब से लोकप्रिय अंग है और मनस्तत्त्व का विश्लेषण उसमें बराबर बढ़ता जाता है।

निबंधों की दिशा हिन्दी में उतनी संपन्न नहीं है। आलोचनात्मक निबंध तो हमारे यहाँ उच्चकोटि के हैं पर शेष सभी निबंध साधारण हैं। भावात्मक निबंध सरदार पूर्ण सिंह के उच्चकोटि के हैं। दार्शनिक निबंध गुलाबराय, कन्नोमल और वासुदेव शरण जी अग्रवाल के अच्छे हैं। निबंध रचना में सब से ऊँचा स्थान आचार्य रामचन्द्र शुक्ल का है। मन के आवेग-प्रवेगों का विश्लेषण करते हुए उन्होंने भिन्न भिन्न भावों पर बड़े गंभीर निबंध लिखे हैं जो उनकी पैनी अन्तर्दृष्टि के परिचायक हैं। शुक्ल जी की सर्वतोमुखी प्रतिभा निबंध के क्षेत्र में चमकी है। आलोचनात्मक निबंध तो उनके उच्चतम कोटि के हैं ही, मनोवैज्ञानिक निबंधों में भी वे सब से आगे हैं। सत्य यह है कि हिन्दी में इतने ऊँचे बौद्धिक स्तर का लेखक दूसरा नहीं हुआ। उनकी शैली, विषय प्रतिपादन और सूक्ष्म विषय-मनन अपने ढंग का निराला है। साहित्यिक निबंध लिखने वालों में आचार्य हजारी प्रसाद द्विवेदी, पदुमलाल पुत्रालाल बख्शी, पं० नन्ददुलारे वाजपेयी, आचार्य ललिता प्रसाद शुक्ल, जैनेन्द्र कुमार, नगेन्द्र, डा० सत्येन्द्र आदि के नाम लिये

जा सकते हैं। विवरणात्मक निबन्ध की दिशा बहुत खाली है। यात्रा, भ्रमण, जीवन दर्शन, सामाजिक प्रश्न आदि पर जो लिखा गया है वह साधारण कोटि का है। विज्ञान, भूगोल, इतिहास, राजनीति, मनोविज्ञान आदि पर बहुत कम लिखा गया है। जो कुछ है भी उसमें मौलिक बहुत कम—विदेशी लेखकों का जूठन अधिक है। न जाने कितने नये और पुराने विषय ऐसे हैं जिन पर हिन्दी में कोई सामग्री नहीं मिलेगी। जो कुछ मिलता है वह या तो पाठ्य पुस्तकों के प्रणयन के रूप में मिलता है या अनूदित सामग्री के रूप में। इतिहास की वेदना उत्पन्न करने वाली मार्मिक शैली में लिखे गये डा० रघुवीर सिंह के निबन्ध हिन्दी में अपने ढंग के हैं। इसी प्रकार सस्कृति का ऐतिहासिक विकास और विभिन्न सस्कृतियों की कशमकश दिखाने वाले श्री भगवतनरण उपाध्याय के निबन्ध साहित्य के भंडार को संपन्न करते हैं। श्री भदन्त आनन्द कौसल्यायन के आत्म विश्लेषणात्मक निबन्धों में अनासक्त व्यंग की चोट है। सूक्ष्म और सुव्यवस्थित विचार परंपरा की अपेक्षा रखने वाले विषयों पर निबन्धों की कमी है। अधिकतर निबन्धों में भावात्मक प्रणाली ही काम में लाई जाती है।

गद्य हमारे साहित्य की नई प्रवृत्ति है। लगभग एक हजार वर्ष तक हम कविता की भाषा में सोचते रहे हैं। जैसे जैसे जीवन की जटिलता बढ़ी और नई नई उलझन से भरी परिस्थितियाँ सामने आईं वैसे वैसे अभिव्यक्ति का यह माध्यम हमें संकीर्ण लगा और गद्य का प्रवर्तन हुआ। पर इस थोड़े से समय में ही हिन्दी गद्य ने शैलियों की अपूर्व विविधता और विभिन्नता को जन्म दिया है। शैली की दिशा में न जाने कितने प्रयोग हुए हैं। आज के लेखक की अनुभूति बड़ी जटिल और संगनयनस्त है। मनुष्य का मन ज्ञान विज्ञान के अध्ययन द्वारा अनेक रूपों में खुलने मुँदने लगा है। अपनी अभिव्यंजना के लिए वह नये नये प्रयोग करता है—अभिव्यक्ति के नये नये तरीके निकालता है। साथ ही आज का युग आलोचना



नरक पनबिजलीघर बल्का ऊर्जा सोपान
 का डिजाइन है। उससे शुरू होनेवाली
 ताजिक एल्यूमीनियम
 जल-रसायन संयंत्र के
 १२ पर्वतमाला
 त्रि पार कर
 हुवाती है।
 ५५५ से प्रमुख
 ५५५ क्षेत्रीय
 ११-